This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

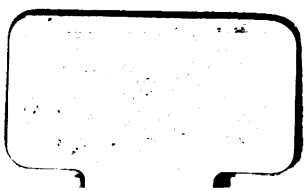
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Die

Idee des Reiches Gottes,

dritter Beitrag zur biblischen Theologie

insbesondere

der synoptischen Reden Jesu.

Von

Carl Wittichen.

1511

Göttingen,

Dieterichsche Buchhandlung.

1872.

K. F. Koehler's Antiquarium
LEIPZIG
Universitätsstrasse 26.
Specialgeschäft für Philologie
und Naturwissenschaften.
Filiale: BERLIN W. Unter den Linden 41

Beiträge

zur

biblischen Theologie.

Von

Carl Wittichen.

I. Die Idee Gottes als des Vaters.
II. Die Idee des Menschen.
III. Die Idee des Reiches Gottes.

Göttingen,
Dieterichsche Buchhandlung.

Die

Idee des Reiches Gottes,

dritter Beitrag zur biblischen Theologie

insbesondere

der synoptischen Reden Jesu.

Von

Carl Wittichen.

Göttingen,

Dieterichsche Buchhandlung.

1872.

1016 e. 136

Göttingen,
Druck der Dieterich'schen Univ.-Buchdruckerei.
(W. Fr. Kästner).

Vorwort.

Später als es meine Absicht war, übergebe ich hiermit den dritten und letzten Theil meiner Beiträge zur biblischen Theologie, welcher die Idee des Gottesstaates behandelt und, vereint mit den beiden ersten [1]), eine Entwicklungsgeschichte der Grundideen des Hebraismus und des Urchristenthums giebt, der Oeffentlichkeit. Theils die Versetzung in einen andern Wirkungskreis, theils die Unruhe des Krieges hat das Erscheinen desselben aufgehalten. Es ist auch in diesem Theile mein Bestreben gewesen, den historischen, kritischen und philosophischen Anforderungen, welche die wissenschaftliche Theologie der Gegenwart an eine solche Arbeit zu stellen berechtigt ist, so viel als möglich, gerecht zu werden. In wie weit das Erreichte dem Streben entspricht, überlasse ich dem billigen Urtheil der Fachgenossen und spreche nur die Bitte aus, die vorliegende Arbeit nicht mit dem Maszstabe jener doctrinären Kritik, die damit beginnt, den Schriftsteller unter irgend einen Parteinamen zu bringen, und ihn dann ohne grosse Mühe mit den Waffen der eignen Partei bekämpft, zu beurtheilen. Am meisten wird die vom Verfasser vertretene Ansicht über die Abfassungszeit einzelner Stücke der jüngern hebräischen Literatur und über das Abhängigkeitsverhältniss der Evangelien von einander dazu Ver-

1) Die Idee Gottes als des Vaters, Göttingen, Dieterich 1865. — Die Idee des Menschen ebd. 1868.

anlassung geben, aber er ist sich auch in diesem Punkte bewusst, nicht mit der Tendenz der Schule oder zu Gunsten irgend eines dogmatischen Standpunktes, sondern nach Gründen geurtheilt zu haben. Werden Kritiker von entgegengesetzten Ansichten doch auch mindestens zugestehen müssen, dass in diesen Dingen noch kein unumstössliches Resultat erreicht ist.

Wenn auch die vorliegende Untersuchung in ihren Details öfter nur ein historisches Interesse in Anspruch nehmen darf, so sind wir doch keineswegs der Meinung, dass auch die grosse Idee, um die es sich handelt, lediglich der Geschichte angehöre. Wie dieselbe vielmehr in der bisherigen Entwicklung der Religion eine wichtige Stellung eingenommen hat, so ist sie auch ihrem allgemeinen Inhalte nach für die Zukunft einer der grossen Gedanken, um den sich die Arbeit des religiösen Geistes, ja des Geistes überhaupt dreht, und bildet daher auch mit den Maszstab, womit die religiösen Erscheinungen unserer Zeit zu messen sind. Wer sich dieser letztern Aufgabe unterzieht, wird freilich nach einer Seite zu einer beschämenden und schmerzlichen Erkenntniss gelangen. Was ist aus jener weltgeschichtlichen Idee des Gottesstaates in der katholischen und evangelischen Kirche, welcher doch zunächst die Aufgabe ihrer Pflege und Verwirklichung zufiel, geworden? Dort eine rein hierarchisch verfasste Gemeinschaft des Cultus, des Dogmas und der Disciplin, welche die freie Bewegung des religiösen Gedankens unter dem Banne der unfehlbaren Satzung erstickt, hier eine Kirche, welche, theils von Instanzen des alten Staatswesens theils von Theologen und nur zum geringsten Theile von Organen der Gemeinden regiert, den lebendigen Zusammenhang mit den schöpferischen Ideen des Urchristenthums wie der Reformation zu verlieren droht, dem Strome der fortschreitenden geistigen Cultur nicht mehr zu folgen vermag und daher ihre Einwirkung auf das Gesammtleben der Menschheit mehr und mehr einbüsst. Wer will es daher dem Historiker verar-

gen, wenn er von dem grossen Ideal Jesu aus seinen Blick auf die Entwicklung des modernen Staatswesens richtet und hier den leitenden Faden erkennen möchte, der der Verwirklichung jenes Ideales näher führt? Wir vermessen uns nicht, den Gang voraussehen zu wollen, den die Entwicklung des religiösen Geistes zukünftig nehmen wird, aber wer nicht gänzlich in dem herrschenden Kirchenwesen befangen ist, wird sich der Einsicht nicht entziehen können, dass nur eine neue Reformation der Kirche dieselbe befähigen kann, die Trägerin des grossen weltgeschichtlichen Gedankens Jesu zu sein.

Eschweiler im Januar 1872.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung S. 1.

I. Die Idee des Reiches Gottes im Hebraismus.

1. Die Reichsidee im Mosaismus: Wesen des Mosaischen Staates S. 4, das Königthum Jahves S. 6, Entstehung dieser Vorstellung S. 7, Wesen der Mosaischen Theokratie S. 9, Verhältniss derselben zu dem übrigen Staatswesen des Alterthums S. 11.

2. Die Idee des göttlichen Reiches in der Zeit bis zum Exil: Wesen des Prophetismus S. 13, geschichtliche Auffassung der Propheten S. 14, Character der theokratischen Ideen damaliger Zeit S. 17. a. Geschichtliche Lieder und Prophetien, hauptsächlich aus der ersten Zeit des israelitischen Königthums (das Königthum Jahves und die Könige Israels) S. 20. b. Die Propheten Amos S. 27, Hosea S. 31, Sacharja 9—11 S. 34. c. Jesaias S. 37, Micha S. 41, die Psalmendichter bis auf Hiskia S. 44, der Segen und das Lied Mosis Deut. 32 f. S. 48. d. Sacharja 12—14 S. 49, der Deuteronomist S. 51, Zephanja S. 51, Habakuk S. 53, Psalmen aus der Zeit des Hiskias bis zur Zerstörung Jerusalems S. 54, Jeremias S. 55, e. Der Verfasser von Jes. 24—27; 34 f.; 13, 1—14; 23 u. 21, 1—10 S. 65, Ezechiel S. 70, Psalmen aus der Zeit des Exils S. 79, Jesaias 40—66 S. 80.

3. Die Idee des göttlichen Reiches seit der Rückkehr aus dem Exil. Allgemeine Charakteristik S. 90. a. Haggai S. 94, Sacharja 1—8 S. 95, Maleachi S. 99, Psalmen aus nachexilischer Zeit. b. Jonas S. 105, Jesus Sirach S. 107, Baruch S. 108, Daniel S. 109, Henoch S. 118, Judith S. 134, die jüdische Sibylle S. 134, die Weisheit Salomos S. 144, der erste Interpolator des B. Henoch S. 145, I. Buch der

Maccabäer S. 148, der zweite Bearbeiter des B. Henoch S. 149, II. Buch der Maccabäer S. 150, Pharisäer und Sadducäer S. 151, der Essenismus S. 152. c. Psalmen Salomos S. 153, späteres Stück aus der jüdischen Sibylle S. 160, Johannes der Täufer S. 161, theokratische Vorstellungen in der Umgebung Jesu S. 162.

II. Die Idee des Reiches Gottes in den Reden Jesu.
1. Authentie und Auffassung der bezüglichen Aussprüche Jesu S. 166.
2. Das Verhältniss der Reichsidee Jesu zu derjenigen des Hebraismus: Entlehnung alttestam. Begriffe S. 173, Benutzung von Stellen aus der älteren Literatur S. 180, Entlehnungen aus der späteren Literatur S. 183, Verwandtschaft und Gegensatz der hebräischen und christlichen Reichsidee S. 185.
3. Die Reichsidee Jesu nach ihrer Beziehung auf die Gegenwart S. 188. a. Die ideale Gegenwart des Reiches Gottes in der Person Jesu S. 191. b. Die reale Gegenwart des Reiches Gottes im Kreise der Jünger S. 192. c. Das Wesen des Gegenwärtigen Gottesreiches S. 194, die Gerechtigkeit als Grundgesetz im Reiche Gottes S. 197, die sinnlichen Formen des Gottesreiches S. 198, die christliche Theokratie und der antike Staat S. 205, das Reich Gottes und die christliche Gemeinde S. 207, das Reich Gottes und das Reich des Satans S. 211.
4. Die zeitliche Entwicklung des Gottesreiches S. 214.
5. Die Vollendung des Gottesreiches: Allgemeines S. 219, die Vorzeichen der nahen Katastrophe S. 221, die Katastrophe in Israel S. 222, die Wiederkunft Christi S. 225, das allgemeine Gericht und die Gründung des vollendeten Gottesreiches S. 227, der Zustand des vollendeten Gottesreiches S. 231.

III. Die Idee des Reiches Gottes in der neutestamentlichen Literatur: Modification der Anschauung Jesu S. 234, einzelne Abweichungen der Schriftsteller S. 235, Schilderungen der zukünftigen Theokratie S. 237.

IV. Die Idee des Reiches Gottes in der Entwicklung des Christenthums: Die katholische Kirche und das Reich Gottes S. 238, die Reformation S. 240, das Reich Gottes und der moderne Staat S. 241.

Einleitung.

Wir haben in den beiden ersten Theilen unserer Beiträge den uns vorliegenden Stoff unter den beiden Gesichtspunkten der Idee Gottes als des Vaters und der Idee des Menschen betrachtet. Es ist aber noch eine dritte Art der Betrachtung möglich, die, wie schon ein oberflächlicher Blick auf die synoptischen Reden Jesu zeigt, eine nicht minder starke Begründung in dem Stoffe selbst hat, nämlich die Betrachtung der Aussprüche Jesu vom Standpunkte der Idee des Reiches Gottes. Es ist dieser Begriff an sich wie in Folge unserer gelegentlichen Erläuterungen schon jetzt soweit klar, dass wir im voraus die Gesichtspunkte für diese Betrachtungsweise und ihr Verhältniss zu den beiden andern andeuten können.

Die reale Voraussetzung der bezeichneten Idee ist offenbar keine andere als der jüdische Staat, das jüdische Gemeinwesen als religiös-sittliche und rechtliche Einheit. Sofern in diesem Gemeinwesen der Wille Jahves, wie er sich im Gesetze, in den Aussprüchen der Propheten und in den Geschicken der Nation kundgibt, genauer ausgedrückt, das Bewustsein um diesen Willen, das bestimmende Princip ist, erscheint dasselbe als das Königreich, als der Staat Jahves. Wie demnach das jüdische Gemeinwesen seinem characteristischen Wesen nach in religiösen Ideen wurzelt, so wird es vermöge der idealen Richtung des hebräischen Geistes auch fortwährend von solchen getragen und ist der Prophetismus auf ihre wahrhafte Verwirklichung gerichtet. So hat das hebräische Bewust-

sein um die Gottesherrschaft eine dreifache Beziehung; es geht aus von der Thatsache der Begründung dieser Herrschaft durch Moses, es erkennt dieselbe als in Israel gegenwärtig, aber soweit die Wirklichkeit dem Ideale widerspricht, kehrt es sich der Zukunft zu, indem es kraft der gegebenen Grundlage die Verwirklichung derselben von dieser erwartet. Diese drei Beziehungen sind wohl im Auge zu behalten, wenn es sich um die Auffassung des Gedankenkreises hebräischer Schriftsteller handelt, da sonst der richtige Gesichtspunkt für ihre Beurtheilung verschoben wird. Aber auch das ergibt sich aus unserer obigen Definition, dass, obwohl der den hebräischen Vorstellungen vom Staate Gottes zu Grunde liegende Gedanke, die Darstellung des Willens Jahves in dem israelitischen Gemeinwesen, sich durchweg gleich bleibt, derselbe doch nicht den Character des stabilen Dogmas, sondern eines Zweckbegriffes hat, welcher, mit der Entwicklung des Bewustseins gleichen Schritt haltend und sich mit Elementen der zeitgeschichtlichen und persönlichen Erfahrung verbindend, sich dem concreten Inhalte wie der Form nach verändert, entwickelt und eine zeitlich wie individuell verschiedene Ausprägung erfährt. In der That zeigt das hebräische Bewustsein auf keinem Gebiete eine solche Beweglichkeit der Anschauung wie gerade auf diesem, daher eine Darstellung, welche dogmatisch zu Werke geht, wie dies meistens geschieht, zu falschen Auffassungen und Combinationen führt.

Was nun das Verhältniss der Idee des göttlichen Reiches zu denjenigen Gottes als des Vaters und des Menschen betrifft, so leuchtet zunächst ein, dass zur Fixirung desselben von der bildlichen Hülle, in welche der Gedanke gekleidet erscheint, auf diesen selbst zurückgegangen werden muss. Die Vorstellung des Königreiches Gottes, von einer menschlichen Institution hergenommen, weist auf die Betrachtung Gottes als des absoluten Königs seines Volkes und im weiteren Sinne der Menschheit und der Erde zurück. Sie scheint so einen Gegen-

satz zu bilden gegen die Vorstellung des Vaterhauses Gottes und Gottes als des Vaters, sofern wir diese unseren früheren Erörterungen gemäss mehr auf ein immanentes als transcendentales Verhältniss Gottes zu der Menschheit zu beziehen geneigt sein werden. Allein dieser Gegensatz ist doch nur scheinbar vorhanden. Auch die Königsherrschaft Gottes wird da, wo überhaupt die Idee der göttlichen Immanenz schon vorhanden ist, als eine Einheit des göttlichen und menschlichen Willens gefasst, und wir haben daher in dem ersten Abschnitte unserer Untersuchung mehrfach Stellen in den Reden Jesu gefunden, wo die Vorstellungen des Reiches und des Hauses Gottes, Gottes als des Königs und des Vaters in einander übergingen. Der Unterschied zwischen diesen Vorstellungen kann daher, dem bildlichen Ausdrucke entsprechend, nur der sein, dass die ersteren, da sie wenigstens kein ausdrückliches und explicirtes Correlat nach Analogie der göttlichen Sohnschaft auf Seiten des Menschen haben, durchweg aus dem Gesichtspunkt Gottes gefasst sind. Aehnlich stellt sich das Verhältniss zwischen der Idee der göttlichen Herrschaft und der Idee des Menschen. Einerseits waltet hier derselbe Unterschied ob, indem diese aus dem Gesichtspunkte des Menschen, jene aus demjenigen Gottes gefasst ist, andererseits findet eine enge Verwandtschaft statt. Das Reich Gottes ist ja zugleich die Realisirung der Idee Gottes vom Menschen in der Gesammtheit, ist ihre concrete geschichtliche, als göttliche Institution betrachtete Wirklichkeit, es hat also den wesentlichen Inhalt mit dieser gemein, nur dass es nicht vom Menschen, sondern von dem göttlichen Willen, sofern er auf die Menschheit gerichtet ist, ausgeht.

Von einer abstracten Trennung des vorliegenden Gegenstandes von den beiden übrigen Cardinalideen des ursprünglichen Christenthums darf also nicht die Rede sein, soll das Verständniss nicht gradezu verschlossen werden. Die gegenwärtige Untersuchung ist gleichwohl keine Wie-

derholung der früheren mit blosser Modification des Gesichtspunktes, vielmehr bewegt sie sich in Folge dessen, dass es sich bei dem Reiche Gottes um die concrete Form des göttlichen Willens in der Gesammtheit handelt, in einem Kreise eigenthümlicher Vorstellungen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet auf dem vorliegenden Gebiete der Mosaismus. Mit diesem tritt die Vorstellung des Staates Gottes erst in den Gesichtskreis der Israeliten, weil mit ihm überhaupt erst ein jüdisches Gemeinwesen entstand; der Mosaische Staat bildet daher auch die reale geschichtliche Basis für unsere Betrachtung.

I. Die Idee des Reiches Gottes im Hebraismus.

1. Die Reichsidee im Mosaismus.

Die ideale Grundlage des von Moses gegründeten israelitischen Gemeinwesens ist der Gedanke, dass Jahve Israel aus den Völkern der Erde ausgesondert, um mit ihm in ein besonderes Verhältniss zu treten. Diese Auserwählung erscheint thatsächlich vollzogen durch die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft. Aus dem ausserordentlichen Character, welchen dieselbe an sich trug, sollen sie die geschehene Erwählung erkennen (Ex 6, 7 vgl. 16, 12; 29, 46). Der sprachliche Ausdruck für dieses Verhältniss Gottes zu Israel sind die Bezeichnungen Gottes als Jahves (Ex 20, 2; 6, 6 f.), als des Heiligers d. h. des Israel sich weihenden, zueignenden und seine Heiligkeit an ihm darstellenden (Lev. 22, 33), als des Gottes Israels (Ex 29, 46), für das entsprechende Verhältniss Israels zu Gott die Benennungen Volk Gottes (Ex 6, 7), Eigenthum Jahves (ebend.), Knecht und Sohn Gottes (Lev. 25, 42; Ex 4, 22), welche letzteren Ausdrücke auf die Vorstellung bald einer Familie, bald einer patriarchalischen Herrschaft zurückweisen. Dies Verhältniss zwischen Jahve und Israel wird, sofern es auf Seiten

des letztern die freie Zustimmung voraussetzt, auf beiden Seiten aber bestimmte Leistungen verlangt, nach Analogie menschlicher Vertragsverhältnisse als Bund bezeichnet (Ex. 19, 5; 24, 8). Jahve bringt kraft dieses Bundes Israel in den Besitz Kanaans, beschützt es (Ex. 6, 8; 19, 4), wohnt in dem Heiligthum unter ihnen (Ex, 25, 8; 29, 45 f.; Lev. 26, 11 f.), thut ihm seinen Willen in Gesetzen und Verordnungen kund, führt es an, richtet und regiert es (Ex. 25, 22; Num. 14, 14; Ex. 18, 15 f.). Als Organe, durch welche Jahve diese Herrschaft über Israel ausübt, aber erscheinen theils Moses und seine Nachfolger (vgl. Num. 27, 18—21), theils die Hohenpriester, Priester und Leviten, theils die Aeltesten des Volkes. Israel aber soll auf Grund dieses Bundes ein heiliges d. h. der göttlichen Norm entsprechendes, ihm geweihtes und angehöriges Volk sein (Ex. 19, 6; Lev. 20, 26) und nach seinen Rechten und Satzungen statt nach den Sitten heidnischer Nationen handeln (Ex. 24, 4—7; Lev. 18, 3—5). Diese Forderung betrifft jedoch keineswegs bloss sittliche Vorschriften, sondern ebensowohl solche physischer und ritueller Art, wie die Gebote über Reines und Unreines (Lev. 20, 25 f.), über die Opfer, die Beschneidung und die Sabbathsfeier. Kraft dieser Heiligkeit ist Israel die Gemeinde Jahves (Num. 16, 3; 20, 4), haben die Israeliten insgesammt den Character von Priestern d. h. Dienern Jahves (vgl. Ex. 19, 6). Denn wenn daneben noch ein besonderer Leviten- und Priesterstand constituirt wird, so hat derselbe doch nur die Bedeutung, Organ des Volkes vor Jahve zu sein, vermöge dessen, dass er die Heiligkeit in einem höheren Maasse darstellt (Num. 16, 9); die Attribute, welche ihm beigelegt werden, sind daher qualitativ dieselben, welche dem Volke zukommen (Ex. 19, 5 f.; 20, 26; 22, 30; 32, 26; Num. 16, 3—10); wie die Priester der Wortbedeutung von cohanim gemäss Diener Jahves sind, so ist auch Israel sein Knecht und sie dienen ihm (Lev. 25, 42; Ex. 3, 12 vgl. 18); die Leviten, innerhalb deren die Priester nur einen engeren Kreis mit verstärk-

ter Heiligkeit bilden (Num. 16, 5), werden ausdrücklich als Stellvertreter der Jahve angehörigen Erstgeborenen dargestellt (Num. 3, 12 vgl. 8, 9 f. u. Ex. 24, 5); das priesterliche Recht der Laien ist älter als dasjenige der Priester selbst (Ex. 20, 24—26; 24, 5) und das Bewustsein hierum ist in der Gemeinde lebendig (Num. 16, 3); auch die übrigen, oben genannten Organe, haben nicht die Bedeutung autonomer Instanzen, welchen die Volksgemeinde lediglich passiv gegenüberstände, sondern wie die Auctorität des Moses als Volksführers, Gesetzgebers und Richters, ja der Bund mit Jahve selbst (Ex. 4, 30 f.; 19, 7 f.) die freie Anerkennung des Volkes voraussetzt, so gehen die Aeltesten durch das Erstgeburtsrecht aus der Gemeinde hervor, und die Gabe der Prophetie ist an kein Amt gebunden (Num. 11, 29). Die fungirenden Beamten sind also gleichzeitig Organe der Gemeinde.

Es lag nahe, auf das so organisirte jüdische Gemeinwesen die Vorstellung des Königthums Jahves anzuwenden, um so mehr, als auch sonst die Götter als Könige bezeichnet wurden (vgl. Am. 5, 26, die Götternamen Milkom und Moloch, den tyrischen Stadtkönig Melkart), und in der That wird auch Jahve an einigen Stellen des Pentateuchs (Ex. 15, 18; 19, 6; Num. 23, 21; Deut 33, 5) als König dargestellt. Dennoch lässt sich daran zweifeln, ob diese Vorstellung dem ursprünglichen Mosaismus angehöre. Von den genannten Stellen stammt nämlich die erste und letzte wahrscheinlich aus Davids Zeit und die beiden übrigen gehören dem Ergänzer der Grundschrift an. Allein dieser Umstand wird aufgewogen durch die Bemerkung, dass einige Eigennamen, deren hohes Alter nicht zu bezweifeln ist, wie Malchiel (El ist König: Gen. 46, 17; Num. 26, 45), Abimelech (der König d. h. Gott ist Vater: Ri. 8, 31) und Malchischua (der König ist Glück: 1 Sam. 14, 49) die Vorstellung voraussetzen, dass die Stellen Ex. 19, 6 u. Num. 23, 21 wahrscheinlich aus der Zeit der Richter herrühren, und dass die Weigerung Gideons: „Ich will nicht herrschen über euch, Jahve soll

herrschen über euch" (Ri. 8, 23), gegen deren Geschichtlichkeit kein gegründetes Bedenken vorliegt, nur erklärlich wird unter jener Voraussetzung. Die Vorstellung von Jahve als dem Könige ist also jedenfalls älter als das hebräische Königthum, und es ist die Annahme gerechtfertigt, dass dieselbe Mosaischen Ursprungs sei. Erklärt sie sich doch hier auch auf natürliche Weise aus dem Gegensatze zum ägyptischen Königthume. Die besonderen Functionen aber, welche mit dem Königthume Jahves in Verbindung stehen, sind die Heerführung und das Richten (Ex. 7, 4; 12, 41, 18, 15 f.; 21, 6; an der letzteren Stelle ist zu übersetzen: bringe ihn vor Gott) d. h. die Handhabung der bestehenden Rechtsordnung (Ex. 21, 1; Num. 15, 16), wogegen die Bundstiftung der Natur der Sache nach keinen Zusammenhang damit hat. Diese, sowie die Gesetzgebung stehen vielmehr in Beziehung zu dem Namen Jahves als des Bundesgottes Israels (Ex. 24, 3; Lev. 24, 22) und des Heiligen, sofern das Gesetz der das Leben der Israeliten normirende Ausdruck des göttlichen Wesens und Willens ist (Lev. 20, 26) [1]).

Der Weg, den das hebräische Bewustsein in dieser Vorstellungsreihe genommen hat, ist leicht zu erkennen.

---

1) Gegen die vorstehende Darstellung liesse sich geltend machen, dass der Mosaische Ursprung eines Theiles der angezogenen Stellen nicht nachweisbar sei. Aber möge man auch über das Vorhandensein echt Mosaischer Stellen im Pentateuch noch so negativ denken, ja möge man mit Knobel (die Bücher Numeri, Deuter. u. Josua S. 592 f.) annehmen, dass Moses gar nichts Schriftliches hinterlassen habe, so steht doch so viel fest, dass der in den mittleren Büchern des Pentateuchs enthaltene Vorstellungskreis von so eigenthümlicher, von der späteren unter dem Einflusse des Prophetismus stehenden Literatur abweichender Art ist, dass er seinem Kerne nach für durchaus mosaisch gehalten werden muss, ist auch die Ueberlieferung eine bloss mündliche gewesen. Wir sind aber auch der Ueberzeugung, dass auf diesem Gebiete über dem Bestreben, den Nachweis nachmosaischer Elemente im Pentateuch zu geben, das richtige Mass der Kritik bereits überschritten worden ist.

Die Bedrückung, welche die Israeliten seitens der Aegypter erfuhren, hat den nationalen Geist, den Gegensatz gegen das ägyptische Wesen, welcher unter den stammverwandten Hyksos eingeschlafen war, und damit zugleich das religiöse Bewustsein kräftig angeregt, sofern ja im Alterthume Religion und Nationalität innig verwachsen waren, jene als der vergeistigte Ausdruck dieser erschien. In Moses findet dieser neue Geist sein Organ, durch ihn kommt die religiöse Richtung der Bewegung vollends zum Siege und er gibt ihr einen objectiven Ausdruck dadurch, dass er den altsemitischen Gottesnamen Jahve (der wahrhaft Seiende im Gegensatze zu den aegyptischen Göttern, denen wenn auch eine reale, so doch bloss eine untergeordnete Existenz zukommt) im Unterschiede von den bisher gebräuchlichen Bezeichnungen der israelitischen Gottheit zum characteristischen Ausdrucke für die Beziehung Israels zu seiner Gottheit erhebt (vgl. Ex. 6, 2 f.) Sofern diese Beziehung geschichtlich eine ausschliessliche ist, empfängt Israel das Bewustsein seiner Erwählung zum Volke Jahves. Aber erst die unter ausserordentlichen Umständen zu Stande kommende Befreiung aus Aegypten, welche in Folge dessen, dass sie die Wirkung der religiösen Erweckung war, in ausgezeichneter Weise als eine That Jahves erscheinen musste, führte dazu, das Verhältniss Israels zu diesem zur durchgehenden Grundlage des israelitischen Volkslebens zu machen. Diesem Fortschritte des religiösen Geistes einen bestimmten Ausdruck gegeben zu haben, ist wiederum das Werk des Moses. Jenes Verhältniss zwischen Jahve und Israel prägt er zu einem Vertragsverhältnisse aus [1]), dessen objective Norm die Heiligkeit Jahves, dessen subjective Bedingung die dem entsprechende somatisch-rechtlich-ethische Heiligkeit des

1) Der Darstellung des Jehovisten nach einer älteren Quelle, welche Knobel als das Rechtsbuch bezeichnet, ist in diesem Punkte jedenfalls der Vorzug vor dem Elohisten zu geben, welcher die Bundesidee schon in der patriarchalischen Zeit entstehen lässt.

Volkes ist. Von dieser Grundidee aus entwirft er dann das Grundgesetz des neuen Gemeinwesens, welches durch freie Zustimmung des Volkes und ein feierliches Bundesopfer thatsächliche Geltung bekommt (Ex. 24, 7 f.) und organisirt die Gemeinde durch Einsetzung von Leviten, Priestern und Aeltesten. Die Idee der Erwählung Israels erhält so eine geschichtliche Form, obwohl ihre objective Realität der Natur religiöser Ideen gemäss ja freilich von dem ferneren Verhalten des Volkes abhängig ist (vgl. Lev. 20, 26 mit Ex. 19, 5). Aber auch das ist erklärlich und wird mit Unrecht lediglich auf die spätere Darstellung zurückgeführt, dass diese Begründung des Mosaischen Staates und seiner Institutionen auf göttliche Offenbarung zurückgeführt erscheint. Sofern sie auf Grund einer religiösen Idee geschieht, welche der Einsicht in die im Verlaufe der Geschichte sich manifestirende göttliche Wirksamkeit entspringt, trägt dieselbe in der That ihrem Princip nach den Character der göttlichen Offenbarung [1]).

Man bezeichnet den Mosaischen Staat gewöhnlich mit einem zuerst von Josephus gebrauchten Ausdrucke als Theokratie. Mit diesem Ausdrucke, an dessen Stelle wir lieber den gleichbedeutenden Königreich Gottes setzen, ist in der That sein Wesen characterisirt. Es entspricht jedoch der geschichtlichen Wirklichkeit nicht, wenn man denselben im Sinne des strengen Supranaturalismus auffasst. Mit der geschichtlichen Entstehung der Mosaischen Institutionen, wie wir sie oben kurz darzulegen versucht haben, lässt sich trotz der sagenhaften Hülle, in welche der historische Bestand von der Ueberlieferung gekleidet worden ist, auch ihr geschichtlicher Character noch wohl erkennen. Sofern der Gottesbegriff eines Volkes der höchste Ertrag seiner inneren und äusseren Erfahrung, seines Fühlens und Denkens ist, und die objective und persönlich gedachte Einheit seiner obersten Zweckbegriffe darstellt, sagt der Ausdruck Reich Gottes nichts

1) Vgl. Idee des Mosaischen S. 121 f.

anderes aus, als dass die letzteren die Grundlage und objective Norm des Gemeinlebens sein sollen, und ist daher auch der Umstand, dass die Gesetze der Form nach als Aussprüche der Gottheit verkündet werden, nur ebenfalls der Ausdruck dafür, dass sie jenem Princip des Gemeinwesens entsprechen. Im Grunde fällt daher die Idee der Theokratie mit der Staatsidee überhaupt zusammen, denn auch das ist mit Unrecht (in Folge einer Verwechslung des älteren Hebraïsmus mit dem orthodoxen Judenthum nach dem Exil) als ein Merkmal der Theokratie bezeichnet worden, dass dieselbe, sofern sie als Offenbarung des göttlichen Willens erscheint, in ihren Einrichtungen als unveränderlich und unverbesserlich betrachtet werde. Die Veränderungen, welche das jüdische Gemeinwesen thatsächlich im Laufe der Zeit erfahren hat, widerlegen diese Ansicht zur Genüge. Wie der hebräische Jahve nicht das starre abstracte Sein, sondern der lebendige Geist ist, der die Geschichte leitet, so erscheint auch seine Offenbarung dem Hebräer nicht als ein abgeschlossener Act, sondern als ein fortgehender Prozess, wie denn die Wendepunkte der Geschichte von entsprechenden prophetischen Manifestationen begleitet sind, und ist daher selbst die Gesetzgebung Mosis nach deutlichen Spuren im Pentateuch eine fortschreitende. So ist z. B. die Einführung eines besonderen erblichen Priesterstandes erst durch die Erfahrung, dass eine feste Ordnung zur Abwehr des Abfalls nothwendig sei, veranlasst, so unterscheidet der älteste Erzähler eine dreifache Offenbarung Jahves, eine vorabrahamitische, eine abrahamitische und die Mosaische (Gen. 1—11; 12—Ex. 6; Ex. 6 ff.), so liegen uns die Mosaischen Gesetze in mehreren, stark von einander abweichenden Bearbeitungen vor, so wird uns der Verlauf unserer Untersuchung nicht geringe Wandlungen selbst in den Stammideen der hebräischen Religion aufzeigen, so werden wir erkennen, dass selbst der Gottesspruch des Propheten keineswegs als unabänderlich gilt. Der modernen Staatsidee gleicht der Mosaische Staat, formal betrach-

tet, auch darin, dass es principiell die rechtliche und sittliche Ordnung, nicht aber der persönliche Wille ist, der das Staatswesen trägt. Die Beamten erscheinen demgemäss lediglich als die Organe dieser Ordnung oder, was nach dem Obigen dasselbe ist, des idealen Volkswillens. Allerdings aber weicht der Begriff der Theokratie nach der andern Seite von der modernen Staatsidee bedeutend ab. Indem nämlich die religiösen Beziehungen des Menschen zugleich als rechtliche erscheinen, fallen sie in das Gebiet der erzwingbaren Ordnung und ist die religiöse Gemeinschaft mit der politischen identisch. Wie die Religion dadurch an ihrer subjectiven Seite eine grosse Einbusse erleidet, indem sie nicht freies Element des innern Lebens bleibt, sondern mehr und mehr als bloss das äussere, insbesondere das cultische Handeln normirende Rechtssatzung erscheint, so der Staat nach der objectiven, sofern er durch jene Verbindung gezwungen ist, dem religiösen Prozesse durch alle seine Phasen zu folgen und auf eine selbständige Entwicklung zu verzichten. Mit den Propheten beginnt dann freilich Religion und Staat sich zu sondern, aber erst das Christenthum bringt den Unterschied beider zum klaren Bewustsein.

Werfen wir noch einen Blick auf das Verhältniss des Mosaischen Staates zu analogen Erscheinungen des Alterthums. Alle Staaten des Alterthums waren insofern Theocratien, als die Volks- und Religionsgemeinschaft zusammenfielen, und das Staatswesen daher in enge Beziehung zu den Volksgöttern gesetzt wurde. Bei den Phöniziern war Melkart das Oberhaupt des tyrischen Gemeinwesens mit seinen Colonien, seiner Gewerbsthätigkeit und seiner Schifffahrt, als der persönliche Inbegriff der in denselben wirkenden und schaffenden Kräfte, und erschienen daher die Lenker des Gemeinwesens, der König und der Oberpriester, als dessen Stellvertreter. Bei den Aegyptern ist Phra der Vater der Pharaonen, sie sind seine Erwählten und Söhne, d. h. Phra ist der oberste Träger der Herrschergewalt. Selbst die Römer, obgleich sie zuerst

begannen, das Gebiet des äusseren, auf den Staatszweck bezüglichen, Handelns von demjenigen des innern Lebens, d. h. also Recht und Ethik von einander zu sondern, sahen doch in der politischen Ordnung und Gewalt einen Ausfluss des göttlichen Willens, bekleideten die Herrscher mit priesterlicher Würde und hatten eine Staatsreligion. Auch die Gesetze wurden daher vielfach auf Offenbarungen der Gottheiten zurückgeführt, wie denn der kretische Minos von Zeus, der aegyptische Mneves von Hermes, der römische Numa von der Göttin Egeria seine Gesetze empfangen haben sollte. Gleichwohl ist die Mosaische Theokratie von den Theokratieen der übrigen Völker des Alterthums nicht minder verschieden, als es ihre beiderseitigen Gottesbegriffe sind. Den Gottesbegriffen der Phönizier, Aegypter und Römer fehlt es an ethischem Inhalte, indem noch gar kein oder doch kein entschiedener Bruch mit dem Naturalismus eingetreten ist, und sie sind daher nicht fähig, dem Volksleben einen sittlichen Aufschwung zu geben; auch bei den Römern ist die Gottesidee nicht im Stande, das Princip des Rechts zu werden, sondern das letztere bildet sich lediglich nach Massgabe des empirischen Staatszweckes, und wo das religiöse Bewustsein sich dabei betheiligt, kommt es daher bloss zu Personificationen von Rechtsbegriffen. In demselben Masse mangelt es allen dreien an einem idealen Volksbewustsein, wie es die Israeliten auf Grund ihrer Idee göttlicher Erwählung besitzen, und in Folge dessen an einem Princip für die relative Gleichberechtigung Aller, die bei den Phöniziern und Aegyptern auch thatsächlich nicht vorhanden ist, und ist bei ihnen von einer Volksgeschichte in einem höheren Sinne nicht die Rede, denn auch bei den Römern ist das Ende der Geschichte der Zerfall des Volkslebens und der Absolutismus, während sich aus dem Hebraismus die ideale Gestalt der christlichen Gemeinde erhebt.

2. Die Idee des göttlichen Reiches in der Zeit bis zum Exil.

Um zu einem richtigen Verständnisse der theokratischen Vorstellungen dieser vorwiegend von dem Prophetismus beherrschten Periode zu gelangen, ist es unerlässlich, zuvor einen Blick auf das Wesen der hebräischen Prophetie zu werfen. Obgleich dieselbe, genetisch betrachtet, in Abhängigkeit vom Mosaismus steht, so bildet sie doch andererseits einen Gegensatz zu demselben. Indem sie nämlich vorzugsweise oder ausschliesslich die ethischen Elemente des Mosaischen Gesetzes weiter bildet, setzt sie den Begriff der Gerechtigkeit, das der Idee der Welt und des Menschen entsprechende göttliche und menschliche Verhalten, über oder an die Stelle der Heiligkeit, welche, wie wir oben sahen, somatische, juridische und ethische Elemente ungeschieden in sich enthält und sich lediglich auf das Verhältniss zwischen Jahve und Israel bezieht, gelangt demgemäss zu einer Scheidung zwischen jenen Elementen des Gesetzes, der Art, dass das Somatische und Juridische dem Ethischen untergeordnet und zwischen dem empirischen und idealen Israel unterschieden wird, und erhebt sich zu einer universellen Betrachtung, vermöge deren der übrige Theil der Menschheit nicht mehr den reinen Gegensatz zu Israel bildet, sondern zur Erkenntniss und Verehrung Jahves geführt werden soll, Eigenthümlichkeiten, welche dann weiter ihre teleologische, auf die Verwirklichung des göttlichen Weltzweckes in der Zukunft, gerichtete Anschauungsweise und ihr Bestreben, durch Rede und Schrift auf die Läuterung, Erhebung und Versittlichung des Volksbewustseins zu wirken, zur Folge haben. Von diesem Grundcharacter des prophetischen Geistes aus betrachtet, gewinnen nun auch die einzelnen Merkmale desselben das rechte Licht.

Der Prophet weiss sich vom Geiste Jahves ergriffen (Num. 24, 2; Hos. 9, 7), er ist daher der Sprecher, der Mund und Bote Jahves (Jer. 18, 18; 15, 19; Hag. 1, 13)

und sein Wort gilt als Wort Jahves d. h. als durch die menschliche Rede ausgesprochener göttlicher Gedanke (Am. 3, 8; Jes. 22, 25; Jer. 18, 18). Psychologisch und geschichtlich betrachtet, hat dies folgenden Sinn: In den prophetischen Anschauungen werden die ihm durch innere und äussere Erfahrungen zum Bewustsein gekommenen Momente der göttlichen Weltidee auf die Wirklichkeit angewandt. Indem dieselben aber seinen Geist derart beherrschen, dass er sich getrieben fühlt, sie selbst gegen die Neigung seiner niederen Natur auszusprechen (Jes. 8, 11; Jer. 20, 9), erscheinen sie ihm als speciell an seine Person gerichtete göttliche Offenbarungen, welche von seinem empirischen und individuellen Bewustsein unabhängig sind. Aus der geistigen Disposition des Propheten entstehen also die einzelnen Weissagungen dadurch, dass er das gewonnene Weltbild zum Kriterium für den bisherigen Verlauf der Geschichte, für die gegenwärtigen Zustände des Volkes und die Lage der Weltmächte erhebt, den Grad der Annäherung der empirischen Welt an ihr göttliches Ziel ermisst und aus den Zeichen der Zeit auf die Art der weiteren Realisirung des göttlichen Weltplans schliesst, daher sich die Prophetie auf die Vergangenheit sowohl als auf die Gegenwart und Zukunft beziehen kann. Nach dieser subjectiven Seite seiner Thätigkeit ist der Prophet Seher (Jes. 30, 10; Micha 3, 7), sei es nun, dass sich das Geschaute in enthusiastischer Rede und Geberde (2 Kön. 9, 11) oder in Perceptionen des Gehörs und Gesichts (Jes. 6) kundgibt, oder dass es sich in logischer Rede äussert (Jesaias, Jeremias), oder dass es mit Reflexion und bewust schaffender Phantasie in Bilder eingekleidet wird (Daniel).

Aus diesem Wesen des Prophetismus ergibt sich zugleich die Forderung, die Weissagung nicht aus dogmatischem, sondern aus geschichtlichem Gesichtspunkte zu betrachten. Sind auch die treibenden Ideen im Grunde durchweg dieselben, sofern es sich überall um eine dem göttlichen Weltplan entsprechende Gestaltung des socialen,

politischen und religiösen Lebens handelt, so treten dieselben doch nirgendwo in abstracter Weise auf, sondern sind überall verkörpert in concreten, von der geschichtlichen Zeitlage beherrschten Vorstellungen und wechseln daher ihre Gestalt nach Massgabe des Verlaufes der geschichtlichen Ereignisse und des jeweiligen religiösen und sittlichen Zustandes des Volkes. Von dem zeitlichen Gesichtskreise der einzelnen Propheten und Weissagungen ist daher stets auszugehen, wenn es sich darum handelt, in den inneren Zusammenhang und Gang der prophetischen Intuition einzudringen. Erscheinen die Prophetien aber auf diese Weise für die geschichtliche Betrachtung als fortgehende zeitgeschichtlich ausgeprägte Evolutionen des prophetischen Geistes, so darf die Frage und das Urtheil über die Erfüllung der auf die Zukunft gerichteten Aussprüche ebenfalls nur geschichtlich beantwortet werden. Es ist in dieser Beziehung von Belang, darauf hinzuweisen, dass es keineswegs die Ansicht der Propheten ist, dass alle ihre einzelnen Aussprüche in Erfüllung gehen müssten. Nur das ist ihnen absolut gewiss, dass der göttliche Weltplan dereinst seine Verwirklichung findet, Israel sich einstmals bekehrt, die Heiden sich zu Jahve wenden, die Widerstrebenden der Zorn Jahves trifft und solchermassen sich die Herrschaft Jahves künftig vollendet. Dagegen die Erfüllung der einzelnen, sich auf concrete Momente der Entwicklung beziehenden, Weissagung, bestehe sie nun in Verkündigung von Gnade oder Zorn, erscheint bedingt durch das Verhalten des Volkes, und wenn daher die gemachte Voraussetzung nach dieser Seite nicht eintrifft, so hat Jahve für die Vorstellung der Propheten seinen Rathschluss geändert (Jerem. 18, 5 — 10 vgl. 6, 8. 26, 1—19 [1]); denn wenn ihnen auch die Bekehrung Israels selbst im letzten Grunde ebenfalls das sicher geschehende Werk Jahves ist (Jerem. 31, 33; Ez. 36,

1) Vgl. Bertheau, die alttest. Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit, Jahrb. für deutsche Theol. 1859 S. 334 ff.

26 f.), so soll dieselbe doch eben durch den Impuls, welchen die Aussprüche der Propheten, ihre Hinweisung auf den Bund des Volkes mit Jahve und ihre Drohungen und Verheissungen, geben, bewirkt werden, und es kann demgemäss der endliche Erfolg der prophetischen Verkündigung nicht vorausgesagt werden, soll dieselbe nicht ihre Wirkung einbüssen. Nur da wird auch die sich nicht auf die letzte Zeit der Geschichte beziehende Weissagung einen apodictischen Character tragen, wo entweder Verstockung oder eine entschiedene Wendung zum Besseren eingetreten ist (Am. 7, 1—9; Jer. 11, 14; 7, 16; Jes. 40, 1 ff. und die Mehrzahl der nachexilischen Prophetien). Ein falscher Prophet ist daher nach der eigenen Vorstellung der Propheten nicht derjenige, dessen Weissagung nicht eintrifft, wie man in Folge einseitiger Auslegung von Deut. 18, 22 geschlossen hat, sondern nur derjenige, welcher aus Vermessenheit oder Menschenfurcht Rettung verkündigt, wo keine ist, und auf diese Weise das Volk von der Bekehrung abhält (Jer. 28, 15 f.; 23, 17 u. 21 f; Ez. 13, 10 u. 22). Der wirkliche Verlauf der Geschichte lehrt aber, dass auch da, wo die Weissagung einen unbedingten Character angenommen hat, die Erfüllung vielfach nicht eingetroffen ist (man denke nur an die prophetischen Schilderungen der zukünftigen Weltstellung und Herrlichkeit Israels), denn wir sind wegen jenes zeitgeschichtlichen Characters der Prophetie, wegen der Umbildung, welche die prophetischen Vorstellungen, wie wir sehen werden, durch Jesus erfahren haben und wegen des thatsächlichen providentiellen Verlaufes der Geschichte seit der Stiftung des Christenthums nicht befugt, die Erfüllung ihrer Weissagungen noch zu erwarten. Gradezu unmöglich wird dies durch den Umstand, dass die Propheten die Erfüllung ihrer Weissagungen in naher, ja mitunter in nächster Zeit erwarten. Zum Belege dafür verweisen wir auf die Erzählung bei Jeremias 26, 16 — 19, wo das Urtheil der Aeltesten über die nicht eingetroffene Weissagung Micha 3, 12 deutlich zeigt, wie man die Weis-

sagungen auf die nächste Zeit zu beziehen gewohnt war, und auf Stellen wie Ez. 36, 8; Jes. 50, 8; 51, 5; 56, 1, wo die goldne Zeit Israels ausdrücklich als nahe verkündigt wird. Die prophetischen Weissagungen erscheinen daher für uns als geschichtlich begrenzt und als sich verändernde und entwickelnde Anschauungen über den Verlauf der Geschichte, deren religionsgeschichtliche Bedeutung in ihrer teleologischen Richtung auf den göttlichen Weltzweck, auf die Herstellung der sittlichen Vereinigung Gottes und der Menschen liegt. In der Art und Weise, wie sie dies Weltideal erfassen, ist aber zugleich ihre Unzulänglichkeit begründet. Die ethische Idee ist bei den Propheten noch nicht klar, scharf und allseitig ausgebildet, dafür ist das ethische Bewustsein noch nicht kräftig genug und der Gesichtskreis der Erfahrung noch zu enge; statt den Character universeller Humanität anzunehmen, bleiben sie daher abhängig von Elementen eudämonistischer, nationaler und cultischer Anschauung, vermögen daher auch die Grenze der zeitgeschichtlichen Vorstellung nicht zu überschreiten und sehen die Verwirklichung ihres Ideals in der Nähe und in Formen, welche der Gegenwart entlehnt sind. Es wäre jedoch einseitig, deshalb der hebräischen Prophetie den Character der göttlichen Offenbarung abzusprechen. Sofern diese vielmehr für eine organische geschichtliche Anschauungsweise ein allmähliges Aufsteigen von elementaren zu ethischen Principien zeigt, welche als Elemente des göttlichen Weltbildes nach und nach kraft innerer und äusserer Erfahrung in's menschliche Bewustsein treten, kommt ihr dieser Character ebensowohl zu wie dem Mosaismus.

Wir richten zum Schlusse unserer einleitenden Betrachtung unseren Blick noch auf den allgemeinen Gebrauch, welcher in dieser Periode von der Vorstellung des Reiches Gottes gemacht wird, um dadurch das Verständniss des einzelnen zu erleichtern. Die Aussagen über Jahve als König sind sehr häufig und zwar bezeichnet dieses Prädicat, welches der menschlichen Institution des

alten Königthums entlehnt ist, seine Oberhoheit, kraft deren ihm Alles untergeben ist, er Alles lenkt und seiner Rechtsprechung unterwirft. Er sitzt auf dem Throne der Majestät (Jer. 14, 21), welcher bald im Himmel, bald in Jerusalem gedacht wird (Ps. 9, 5; 11, 7; 48, 1 f.; Jer. 3, 17); er ist der König der ganzen Erde, aller Länder und Völker (Jes. 47, 8; Jer. 10, 10; Ps. 47, 3; 97, 1 u. 9), insbesondere aber der König Israels (Jes. 33, 22; 47, 15; Micha 4, 7; Ps. 29, 11) und seiner Frommen (Ps. 5, 3; 84, 4); ausgerüstet mit Hoheit beherrscht er die ganze Erde, leitet er sein Volk und die Gerechten in ihm (Ps. 5, 3; 27, 11) und vollbringt grosse Thaten (Ps. 93, 1; Jes. 52, 7; Ps. 29, 10; 145, 1 ff.; 95, 3 ff.); seine Befehle vollziehen Engel und Kriegsheere als seine Heerschaaren (Ps. 103, 21; 24, 8; Jes. 13, 3); er richtet die ganze Erde, alle Völker, insbesondere aber Israel (Ps. 9, 9; Jes. 3, 13; Ps. 50, 4 — 6; 1 Sam. 2, 10), indem er die Frommen beschützt und beglückt, den Unterdrückten Recht schafft, an den Widerstrebenden aber seinen Zorn auslässt (Ps. 5, 3 ff.; 7, 9; 35, 23 f.; Jer. 10, 10; Ps. 97, 3; 99, 1). Sofern Gott die sittliche Beschaffenheit der Menschen durchschaut (Ps. 11, 4 f.; 7, 10) und darnach unwandelbar urtheilt (Jer. 11, 20; Jes. 51, 6; Kl. 1, 18), ist Gerechtigkeit das Fundament seines Thrones (Ps. 97, 2; 89, 15), so dass also die Gerechtigkeit als eine Qualität Gottes als des Königs erscheint. Die Totalität dieser königlichen Thätigkeit Gottes wird als sein Königthum (malchut: Ps. 103, 19; 145, 11 — 13), ihr Bereich als sein Königreich (memschalah) bezeichnet, wobei im weiteren Sinne an die Menschheit überhaupt, im engeren an Israel zu denken ist (Ps. 103, 22; 114, 2 vgl. 10, 16). Liegt auch allen diesen Vorstellungen die wesentlich gleiche Idee der göttlichen Herrschaft zu Grunde; so ist doch klar, dass dieselbe verschieden ausgeprägt ist, je nach dem Objecte, worauf dieselbe bezogen wird. Wenn Jahve schlechthin als König der Erde oder der Völker oder der Heiden (Ps. 29, 10;

93, 2; 96, 10) bezeichnet wird, so ist diese Herrschaft eine blosse Machtübung (vgl. Ps. 91, 1; 82, 7 f.), mit der sich freilich auf Seiten Jahves (vgl. Ps. 96, 10; 99, 4), nicht aber auch auf Seiten der Beherrschten die Gerechtigkeit verbindet; wenn er dagegen als König des heiligen Landes, Israels oder Jacobs erscheint (Ps. 10, 16; Jes. 41, 21; 44, 6), so basirt dies Verhältniss auf der Bundstiftung, also auf einem wenigstens der Grundlage nach ethischen Verhältniss (vgl. Ps. 47, 5), das dann freilich auch durch Thaten des Zornes aufrecht erhalten wird, aber in den Frommen einen rein ethischen und persönlichen Ausdruck erhält, so dass Jahve als „mein König" angeredet wird (Ps. 44, 5; 74, 12). Aehnlich verhält es sich für die Zukunft aber auch mit den Heiden, sofern sie sich Jahve unterwerfen und ihm huldigen (Ps. 47, 10; 102, 23; Sach. 14, 9), nur dass diese Unterwerfung die Folge des über sie ergangenen Gerichts ist und den Character des erzwungenen Dienstes annimmt (Jes. 14, 1 f.). Im Vergleiche zum Mosaismus ist also die theokratische Idee bei den Propheten sehr vielseitig. Offenbar hat die Begründung des hebräischen Königthums hierauf mit eingewirkt, denn dies letztere steht keineswegs im Gegensatze zum Königthum Jahves, sondern der israelitische König erscheint als der Stellvertreter des letzteren (Ps. 45, 7 f.; 110, 1 vgl. 1. Chr. 28, 5; 29, 23). Erhielt dadurch das israelitische Königthum eine ideale Richtung, so erklärt es sich, wie vermöge der teleologischen Richtung des prophetischen Geistes aus der Reflexion auf dasselbe die ideale Gestalt des zukünftigen vollendeten Israelitischen Volkskönigs, des Messias, erwachsen konnte.

Wir werden nun im Folgenden den einzelnen Ausprägungen nachgehen, welche die Idee des Gottesreiches in der Literatur dieses Zeitraums empfangen hat. Sofern dieselbe vorzugsweise auf die Zukunft geht, pflegt man die hierher gehörigen Vorstellungen an diejenige vom Messias anzuknüpfen. Allein dies ist mindestens ungenau, denn die letztere ist ja bloss als eine der vorhandenen An-

schauungen zu betrachten, neben der noch andere bestehen. Wollten wir dies ausser Acht lassen, so würden wir dazu gelangen, diejenigen prophetischen Aussprüche, worin vom Messias nicht die Rede ist, als im Gegensatze zu den andern stehend zu betrachten oder die Vorstellung vom Messias in die letzteren hineinzutragen. Es ist der Prophetismus ja überhaupt nicht mit dem Masze der Dogmatik, sondern mit demjenigen der religiösen, mit der poetischen Anschauungsweise verwachsenen, Idee zu messen.

a. *Geschichtliche Lieder und Prophetien, hauptsächlich aus der ersten Zeit des israelitischen Königthums.*

Die an dieser Stelle in Betracht kommenden Stücke, über deren Abfassungszeit zwar die Ausleger sehr schwanken, bei deren keinem aber eine Nöthigung vorliegt, unter die Zeit Davids hinunter zu gehen [1]), beziehen sich auf den Auszug aus Aegypten, die Bundstiftung am Sinai, die Eroberung Kanaans, die Ansiedlung der Stämme und die Siege der Israelitischen Könige. An ihnen erheben sich die Gedanken der Dichter zu einer idealen Anschauung des Israelitischen Gemeinwesens, welche in die Idee des Königthums Jahves ausläuft. Jahve ist der König der Herrlichkeit, der Beherrscher der himmlischen Heerschaaren, bei welchem Ausdrucke entweder an die Sterne oder an die Engel gedacht wird (vgl. Jes. 40, 26; 1. Kön. 22, 19), der Eigenthümer der Erde und ihrer Bewohner (Ps. 24, 1 u. 8—10), sein Name ist glorreich über die ganze

1) Es sind in einzelnen folgende: Das Siegeslied der Debora Ri. 5 aus der Richterzeit, die Sprüche Bileams Num. 23, 7—10, 18—24; 24, 3—9, 15—24 aus der Zeit Sauls (vgl. Bleek, Einleitung ins a. T. S. 288 f.), das Loblied auf Jahve Ex. 15, 1—18, die Weissagung über die zwölf Stämme (Segen Jacobs) Gen. 49, 1—27, die Lieder 1. Sam. 2, 1—10 (Loblied eines siegreichen Königs), 2. Sam. 22, 2—51 (vgl. Ps. 18) und 23, 1—7, ferner die Psalmen 2; 5; 7; 8; 9; 10; 11; 20; 22; 24; 35; 39; 57; 60; 61; 68; 101; 110; 141 s sämmtlich aus der Zeit Davids.

Erde, seine Majestät wird gepriesen über den Himmel hinaus (Ps. 8, 2). Erscheint in solchen Stellen das Königthum Jahves ganz allgemein als Allgewalt über die Erde und den Himmel, so hat die Beziehung auf die Natur doch nur untergeordnete Bedeutung, seine eigentliche Bedeutung gewinnt es erst da, wo es seine Oberherrlichkeit und richterliche Thätigkeit über die Menschen bezeichnet. Seine Erhabenheit und Majestät über Himmel und Erde (Ps. 57, 6) ist daher nur die Voraussetzung für seine Function als Richter und Kriegsheld, letzteres in dem Sinne, dass er die gethanenen Richtersprüche mit starker Hand (Ex. 15, 6) ausführt. Der Himmel ist Jahves Palast, dort sitzt er auf dem Throne, prüft die Beschaffenheit der Menschen, ihre Herzen und Nieren, erkennt den Werth der Gerechten und verabscheut den Frevler (Ps. 11, 4 f.; 7, 10), mit Gerechtigkeit richtet er den Erdkreis (Ps. 9, 9), schafft Recht, stürzt die Frevler, segnet und beschirmt die Gerechten (Ps. 5, 11 ff.), beugt die Stolzen (Ps. 9, 20 f.), zerschlägt die Feinde, zerschellt die Widerwärtigen und lässt seine Zornglut über sie aus (Ex. 15, 6 f.). Daher ist er der wahre Kriegsmann (Ex. 15, 3), ein Starker und Kriegsheld (Ps. 24, 8), der Beschützer der Gerechten (Ps. 35, 1—3), der Bekämpfer der Verstockten (Ps. 7, 13). Es liegt in der Natur der Sache, dass die ersteren Aussagen hauptsächlich den Israeliten, die letzteren den Heiden gelten, denn die Israeliten sind im Verhältniss zu diesen im Allgemeinen Rechtschaffene (Num. 23, 10; 21). Im höheren Sinne ist daher Jahve nur der König Israels, dieses ist sein Königreich (Num. 24, 7), ihm thut er seinen Willen kund, so dass es der Zauberei und Wahrsagerei nicht bedarf (Num. 23, 23); die Israeliten hat er erlöst und durch seine Gnade geleitet (Ex. 15, 13), ist als Heerführer vor ihnen hergezogen (Ps. 68, 8), sie führt er fortwährend an im Streite mit den Feinden, selber unter ihren Helden mitstreitend oder vom Himmel her für sie kämpfend (Ri. 5, 11; 13; 20; 23); er ist ihr

Hirte (Gen. 49, 24); von ihm hat Israel sein Land zum Lehn, so dass die Israeliten bloss wie Schutzbefohlene und Beisassen sind (Ps. 39, 13); Israel erkennt ihn daher auch durch jauchzenden Zuruf als König an (Num. 23, 21).

Von dieser Seite betrachtet, hat Jahve daher auch seinen Königssitz in Israel auf dem Berge Zion (Ps. 9, 12), dorthin ist er dereinst gezogen wie ein Sieger, begleitet von Engeln, Gefangene mitführend und Tribut empfangend, dort wohnt er im Heiligthume für immer (Ps. 68, 17 — 19; 35; Ex. 15, 17), thronend über den Lobgesängen Israels gleich wie über den Cherubim der Bundeslade (Ps. 22, 4 vgl. 1 Sam. 4, 4). Dagegen gegenüber den Heiden ist sein Königthum zunächst nur ein Königthum der Macht; er ist allerdings König auch über die Heiden, (Ps. 22, 29), aber seine Herrschaft zeigt sich nur darin, dass er sie stumm werden lässt vor der Grösse seines Armes (Ex. 15, 16), dass er sie wegschafft aus seinem Lande (Ps. 10, 16), dass er die Klagen über ihre Bedrückung hört und ihren Trotz dämpft (Ps. 10, 17 f.). Erst in Zukunft wird er auch der König der Heiden im Sinne der völligen Anerkennung von ihrer Seite werden; durch sein Gericht gebeugt, werden dereinst alle Geschlechter der Heiden vor ihm anbeten (Ps. 22, 28), werden ihm Reiche und Arme huldigen und seine Gerechtigkeit den folgenden Geschlechtern verkünden (Ps. 22, 30 —32). Dann zieht Jahve nochmals in festlichem Aufzuge nach Zion, umringt von der Macht Israels, und die Könige bringen ihm Geschenke dar (Ps. 68, 25—32). Aber auch in Israel selbst trägt das Königthum Jahves bezüglich der einzelnen Israeliten einen verschiedenen Character, denn sofern es hier nicht bloss die Unterthänigkeit und Abhängigkeit, sondern auch der zu leistende Gehorsam ist, worin das Königreich Gottes besteht, dieser Gehorsam aber nur von den Frommen thatsächlich geleistet wird, ist Jahve im höchsten oder rein ethischen Sinne der König nur der Gerechten in Israel, im Gegensatze zu den Thoren, Uebelthätern und Falschen (Ps. 5, 5 — 7). In

diesem Sinne erscheint dann das Unterthanenverhältniss als ein individuelles und Jahve wird daher angeredet als „mein König" (Ps. 5, 3); die königliche Wirksamkeit Jahves aber besteht alsdann darin, dass er den Frommen in seiner Gerechtigkeit leitet, den Weg vor ihm ebnet und ihn mit seiner Huld umgibt (Ps. 5, 9—13 vgl. 141, 3—5) und ist mithin, weil auf die Förderung der Gerechtigkeit in den Frommen gerichtet, ethischer Natur. Diese Anschauungsweise ist jedoch erst zusätzlich vorhanden und noch keineswegs bis zu der Reinheit und Schärfe ausgebildet, dass das persönliche Verhältniss zu Jahve als die Grundlage seines Königthums erschiene, vielmehr wird dies letztere principiell aus nationalem Gesichtspunkte erfasst.

Einer besonderen Betrachtung bedarf noch die Art und Weise, wie das Israelitische Königthum in jenen Schriftstücken in Relation zu dem Königthum Jahves gesetzt wird. Die Verbindung beider ist dem strengen, von dem Mosaismus beherrschten hebräischen Bewustsein nicht leicht geworden. Schien doch eins das andere ganz auszuschliessen, in dem menschlichen Königthum eine menschliche Autorität an die Stelle der göttlichen zu treten. Nur daraus erklärt sich der Widerstand Gideons (Ri. 8, 23) und Samuels gegen die Errichtung der königlichen Würde in Israel[1]). Die Lösung dieses Zwiespaltes ward allein dadurch gefunden, dass Samuel das Königthum organisch in die Theokratie einfügte und ihm die Richtung auf Erfüllung der theokratischen Zwecke gab. So empfing dasselbe einen religiös-ethischen Character. Die hierher gehörigen Aussagen beziehen sich grösstentheils auf das Königthum Davids, doch erhebt sich von da der Blick zu einem idealen Israelitischen Königthum überhaupt. David erscheint als der König oder Gesalbte Jahves, des Gottes Jacobs (Ps. 2, 2; 20, 7; 2. Sam. 22,

1) Vgl. meinen Artikel Königthum in Schenkels Bibellexikon, III. 558.

51; 23, 1), Jahve hat ihn gezeugt d. h. eingesetzt durch seine Salbung und er ist daher sein Sohn (Ps. 2, 6 f.), Jahve ist sein Fels, seine Burg, sein Erretter, sein Schutz und Schild, sein Horn und sein Helfer gegen seine Feinde (2. Sam. 22, 2—4), ihm erweist er Heil und Gnade, (Ps. 20, 7; 2. Sam. 22, 51), durch ihn redet der Geist Jahves und sein Wort ist auf seiner Zunge (2. Sam. 23, 2), er hat ihn zum Haupte auch der Heiden gemacht (2. Sam. 22, 44—46). Auf David gehen aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Worte in dem Bileamsspruche: Es geht ein Stern d. h. ein Herrscher (vgl. Jes. 14, 12) aus Jacob auf und ein Scepter (Herrscher) erhebt sich aus Israel (Num. 24, 17). Die glanzvolle Regierung Davids wird dann die Grundlage für eine ideale Anschauung des hebräischen Königthums, deren weitere Realisation die Dichter von dem Davidischen Hause erwarten. Es wird gewünscht, dass der König immerdar throne vor Gottes Angesicht (Ps. 61, 8 vgl. 1. Kön. 1, 31), es wird als ein Gottesspruch verkündet, dass er sich zur Rechten Gottes setze (als dessen Statthalter, vgl. 1. Chr. 28, 5; 29, 23), bis alle seine Feinde (die umwohnenden Heiden) unterworfen seien (Ps. 110, 1); die Enden der Erde sollen ihm zum Eigenthum gegeben werden, und er soll die Heiden zerschlagen mit dem Schwerdte (Ps. 2, 8 f.); es soll das Scepter (die Herrschaft) nicht von Juda weichen, bis Friede kommt und ihm die Völker Gehorsam leisten (Gen. 49, 10 vgl. Num. 24, 18 ff.); David und seinem Samen erweist Jahve immerdar Gnade (2. Sam. 22, 51), der letztere soll dem Namen Jahves ein Haus bauen, Jahve aber will den Thron seines Königthums immerdar bestätigen, er will sein Vater sein, jener aber soll sein Sohn sein (2. Sam. 7, 12 ff.). Zugleich wird ein sittliches Ideal des hebräischen Königs entworfen: Gnade und Recht, Unsträflichkeit des Herzens und Handelns, Vertilgung der Stolzen und Falschen, Erwählung der Gerechten zu Dienern, Ausrottung der Frevler, gerechtes und gottesfürchtiges Regiment verspricht und preist David. Ein

König dieser Art ist wie ein Morgen ohne Wolken, unter ihm sprosst das Grün aus der Erde; ein solcher König ist aber David selbst, denn er und sein Haus stehen in immerwährendem Bunde mit Gott (2. Sam. 23; Ps. 101). So ist also das Königthum der Davididen in seiner idealen Höhe gradezu identisch mit dem Königthum Jahve selbst; wenn die Heiden sich Jahve unterwerfen, so werden sie auch seinem Sohne huldigen, damit sie seinem vernichtenden Zorne entrinnen (Ps. 2, 11 f.). Daraus erklärt es sich, dass die Vorstellung eines kommenden göttlichen Gerichtes und darauf folgender Vollendung des Königthums Jahves durch Bekehrung der Heiden mit der Zukunft der Davididen enge verknüpft ist. So fordert David Jahve als gerechten Richter auf, die Völker um sich zu versammeln, um zwischen ihm und seinen Feinden zu richten und der Bosheit der Frevler ein Ende zu machen (Ps. 7, 7—12), und ebenso ist auch bei der Schilderung in Ps. 110 an David selbst gedacht: Die königliche Herrschaft will Jahve von Zion aus durch seinen Statthalter David ausüben, im königlichen Schmucke der Waffen gleich Priestern (vgl. Ex. 19, 6; Ps. 114, 2) zieht die Israelitische Mannschaft, den priesterlichen König nach der Weise des alten Priesterkönigs Melchisedek an der Spitze, gegen die Heiden aus, und es kommt der Tag des Zorns, wo Jahve durch blutige Niederlagen über die Heiden und ihre Könige richtet. Dann wird Gott ihren Landbesitz vertheilen, Ephraim wird sein Helm (der Schutz seiner königlichen Herrschaft), Juda sein Herrscherstab (das Werkzeug seiner Herrschaft) sein (Ps. 60, 8 f.). So erhebt sich auf dem Grunde der geschichtlichen Wirklichkeit der Davidischen Regierung das Bild eines idealen Königs, das dann in der Folge unter den wechselnden Geschicken der Nation in der manichfaltigsten Weise variirt und mit neuen Zügen ausgestattet wird, obwohl die Grundlage immer dieselbe bleibt und daher stetig im Auge gehalten werden muss, wenn die geschichtliche Betrachtung nicht fehl gehen soll. Dabei ist jedoch wohl zu

bemerken, dass die Reichsherrlichkeit des Israelitischen Königs principiell die Reichsherrlichkeit Israels bedeutet, dessen Organ der König ist, wie denn die von dem Könige gebrauchten Prädicate Priester, Gesalbter, Sohn Gottes, auserwählter Menschensohn nicht minder auch Prädicate des ganzen Volkes sind [1]). Die Vorstellungen von der vollendeten Königsherrschaft Jahves sind daher gleichwohl nicht unauflöslich mit denjenigen vom Messias verbunden, und es ist deshalb mindestens ungenau, die ganze biblische Eschatologie mit der Lehre vom Messias zu identificiren. Die Grundlage aller dahin gehörigen Vorstellungen ist ja die Idee des Volkes Jahves im engeren und die göttliche Weltidee im weiteren Sinne. Diese Ideen können aber in sehr verschiedener Weise realisirt gedacht werden und selbst die Vorstellung des Königthums Gottes ist ja nur eine der Formen, unter welchen sie auftreten. Belege dazu geben die früheren Abschnitte unserer Untersuchung reichlich an die Hand.

Trotz des idealen Schwunges, wovon das Israelitische Königthum in seinem Beginne getragen war, musste es in der Folge zu einem Zwiespalte zwischen dem theokratischen Geiste und dem israelitischen Königthum kommen. Das letztere vermag sich unter dem Einflusse des ungeläuterten Volksgeistes, der heidnischen Politik und des orientalischen Despotismus nicht auf der Höhe des religiösen Gedankens zu halten, sondern sinkt, wofür sich schon unter David die Vorzeichen finden, in einzelnen Monarchen, namentlich des nördlichen Reiches, auf das Niveau heidnischer Weltanschauung herab. Der Conflict, in den das Königthum dadurch mit den Propheten, den Vertretern des theokratischen Geistes, geräth, ist zwar der Kräftigung der Nation nicht günstig, aber er wird ein Hebel für die weitere Ausbildung eines idealen Königsbildes. Ebenso hat die Spaltung des Reiches zwar

1) Vgl. Idee des Menschen S. 16 u. 54 und meinen Artikel Königthum in Schenkels Bibellexikon, III. 563 f.

eine Schwächung des Davidischen Königthums zur Folge, aber die Zukunft desselben wird deshalb ebensowenig aus den Augen gesetzt wie die Erinnerung an David. Der Stamm Juda, so verkündigt der Prophet Ahia (1. Kön. 11, 27—29), soll Rehabeam bleiben um Davids, des Erwählten und Knechtes Jahves, der seine Satzungen und Rechte gehalten, und um der erwählten Stadt willen, David soll ein Licht scheinen von Jahve d. h. sein ruhmvoller Name soll fortleben in seinen Nachkommen (vgl. 2. Sam. 14, 7), sein Geschlecht soll erniedrigt werden, aber nicht für alle Zeit. Als Aufgabe des israelitischen Königs wird es hingestellt, gehorsam zu sein dem Willen Jahves, zu wandeln in seinen Wegen, zu thun was recht ist und seine Satzungen und Gebote zu halten. In ähnlicher Weise verkündigt dann Asarja dem Könige Asa und seinem Volke (2. Chr. 15, 1—7, welche Stelle gewöhnlich falsch auf die Vergangenheit bezogen wird), es würden Zeiten ohne Jahvecultus, ohne Priester und ohne Gesetz, Zeiten des Unfriedens und der Verwirrung durch Völkerbewegungen über sie kommen, doch werde Gott, wenn sie ihn suchten, sich von ihnen finden lassen und ihr Wirken würde seinen Lohn finden. Vergleicht man damit Erzählungen wie die von dem Auftreten Michas unter Ahab (1. Kön. 22, 5—28), so gewinnt man eine Vorstellung von dem idealen Schwunge, der Kraft und Zähigkeit des prophetischen Geistes, der nicht ermattet unter dem Eindrucke der Wirklichkeit und dem Widerstande der Machthaber. Aus ihm konnte daher auch allein der Reichthum an teleologischen Gedanken hervorgehen, den wir in der Folge finden werden.

b. *Die Propheten Amos, Hosea und der Verfasser von Sacharja 9—11.*

Die genannten Propheten gehören sämmtlich der Zeit an, wo das nördliche und südliche Reich im Innern durch die Kämpfe zwischen dem Jahvismus und dem eindrin-

genden Heidenthume, nach aussen durch Kriege unter einander und mit den angrenzenden Völkern, besonders mit den Syrern, bewegt wurden. Die Idee des Reiches Gottes tritt hier noch in ihrer einfachsten Gestalt auf und ihre Verwirklichung in der Zukunft wird lediglich vollzogen gedacht durch das Eingreifen Jahves.

Joel, dessen Blick sich ausschliesslich auf das südliche Reich richtet, wendet sich zur Zeit einer Verheerung des Landes durch Heuschrecken, welche ihm als Anzeichen des nahen Gerichtstages Jahves erscheint (1, 15) an das Volk, um es zur Sinnesänderung aufzufordern, da jene Plage die Folge ihres Verhaltens sei (2, 12 ff.). Würden sie sich bekehren, so werde Jahve, der gnädige und langmüthige, sich des beschlossenen Unheiles gereuen lassen (2, 13). Jener Gerichtstag wird näher beschrieben als ein Tag der Finsterniss und des Gewölkes; Jahve zieht wie ein Heerführer vor den Heuschrecken her, seine Stimme erschallt im Rollen des Donners, vor ihm bebt die Erde, bewegt sich der Himmel, Wetterwolken verfinstern Mond und Sterne (2, 2; 10 f.). Das Wort des Propheten hat aber seine Wirkung gethan, das Volk versammelt sich auf den Ruf der Priester fastend, weinend und klagend im Tempel (2, 17 vgl. 12), und die Priester legen bei Jahve die Fürbitte für es ein, er möge doch sein Besitzthum nicht zum Spotte der Heiden werden lassen und sich erweisen als den Gott Israels (2, 17 vgl. 27). Nun verkündigt der Prophet nicht allein Vernichtung der Heuschrecken und Ersatz der verlorenen Erndte (2, 18 — 27), sondern verheisst noch grössere Segnungen und ein Gericht über die Heiden statt über die Israeliten. Jahve will seinen Geist ausgiessen über alle Israeliten, so dass ihre Söhne und Töchter weissagen, ihre Greise Träume haben, ihre Jünglinge Gesichte schauen, ja selbst ihre Sclaven und Sclavinnen sollen davon ergriffen werden (3, 1 f.). Judäische Herolde sagen den einheimischen Kriegern den Beginn des Kampfes an und erscheinen dann unter den umwohnenden Heiden, den

Phöniziern, Philistern, Aegyptern und Edomitern (4, 12; 4; 19), sie zum Kampfe gegen Jerusalem herausfordernd (4, 9 — 11). Dort finden alle flüchtigen Israeliten und Heiden, welche Jahve anrufen, Schutz (3, 5 vgl. Jes. 14, 1). Es erscheinen die Vorzeichen des Gerichtstages, Blutvergiessen, Rauchsäulen der heranziehenden Heere, Verfinsterung der Sonne und des Mondes (3, 3 f.). Die judäischen Helden ziehen dem Feinde entgegen (4, 11 vgl. Ri. 5, 13) und es kommt im Thale Gottesgericht (Josaphat), welches sich der Prophet ohne Zweifel in der Nähe Jerusalems denkt (vgl. 4, 11 f.), zur Schlacht. Jahve lässt von Zion aus, wo er thront (4, 17), im Gewitter seine Stimme erschallen, Sonne, Mond und Sterne werden verdunkelt durch die Wetterwolken (4, 15), durch eine blutige Niederlage (4, 13) rächt Jahve an den Heiden die schnöde Behandlung seines Volkes, den Sclavenhandel, den sie mit seinen Söhnen und Töchtern getrieben haben und die Plünderung des Tempels (4, 2 f. u. 6). Ihre Kinder werden den Judäern als Sclaven überliefert, welche sie an die fernen Sabäer verkaufen, die an die Ioner in Kleinasien verkauften Judäer aber kehren auf die Aufforderung Jahves zurück (4, 7 f.). Nun folgt die Zeit des Segens für Juda, in der sich Jahve als der Gott Israels erweist, ungestörte Ruhe und Sicherheit der heiligen Stadt (4, 17) und üppiger Reichthum des Landes an Wein, Milch und Wasser, so dass selbst die öde Gegend östlich von Jerusalem durch eine auf dem Tempelberge entspringende Quelle fruchtbar wird (4, 18), wogegen Aegypten und Edom zur Einöde werden (4, 19). Von nun an wird Juda und Jerusalem immerdar bestehen und Jahve beständig seine Wohnung auf Zion behalten (4, 20 f.).

Im Unterschiede von Joel wendet sich Amos grösstentheils an das nördliche Reich. Auch seine Weissagung ist eine Verkündigung des göttlichen Gerichtes und zwar, wie es scheint, im Anschlusse an jenen, sofern sich dessen Verkündigung bisher nicht erfüllt hatte, sondern

durch den Zustand des Volkes widerlegt schien. Jahve nimmt seine Drohungen gegen die Heiden nicht zurück, sondern er wird die von den Damascenern, Philistern, Phöniziern, Edomitern, Ammonitern, Moabitern an seinem Volke verübten Thaten vergelten (1, 3 ff.). Die Beglückung Israels aber ist nicht eingetroffen wegen der Sünden des Volkes, welche erst ihre Bestrafung finden sollen. So wird also für die Heiden wie für Israel der Tag des Gerichts anbrechen und dann erst für das letztere das goldne Zeitalter kommen (2, 4 ff.; 5, 18; 9, 8; 10; 13). Die reale Grundlage, von der die Intuition des Propheten ausgeht, ist das Verhalten der Heiden zu Israel und das Verhalten Israels selbst. Die oben genannten Völkerschaften haben Schandthaten aller Art im Lande verübt, trotzdem sie zum Theil durch Stammverwandtschaft und Bündniss Israel nahe stehen (1, 3 — 2, 1); Juda hat das Gesetz Jahves verworfen und seine Satzungen nicht gehalten, sondern Götzendienst getrieben (2, 4), die Bewohner des nördlichen Reiches aber haben sich Ungerechtigkeit, Bedrückung, Habsucht, Hurerei, Schwelgerei bei den Opfermahlzeiten, Verführung der Nasiräer zum Abfall von ihrem Gelübde, Niederhaltung des prophetischen Wortes zu Schulden kommen lassen (2, 6 — 12), ein üppiges, übermüthiges Leben geführt (6, 3—6), auf ihre Kraft gepocht (6, 13), zum Ersatz für die mangelnde Sittlichkeit Feste gefeiert, Opfer gebracht, Sabbathe und Neumonde beobachtet (5, 21 — 23; 8, 5) und sich dann des Schutzes Jahves und der kommenden Beglückung des Volkes am Gerichtstage Jahves über die Heiden gerühmt (5, 14; 18), wogegen sie von einer Verkündigung des Gerichts über sie selbst nichts wissen wollen (7, 10—17). Obgleich Jahve Hungersnoth, Dürre, Heuschrecken, Pest, Krieg und Erdbeben gesandt und nur auf die Fürbitte des Propheten zweimal sein Gericht zurückgehalten (7, 1 — 6), so sind sie doch nicht zu ihm umgekehrt (4, 6—11), auch jetzt hören sie nicht auf die Mahnung, das Böse zu hassen, das Gute zu lieben und

das Recht zu handhaben (5, 15). Deshalb hat die Langmuth Jahves ein Ende, er sendet ein feindliches Heer gegen Israel (6, 14), seine Städte sollen geschleift, seine Heiligthümer zerstört, Jerusalems Paläste verbrannt, die Bewohner des nördlichen Reiches, die üppigen Vornehmen an der Spitze, über Damascus hinaus unter steten Gefahren weggeführt werden (7, 8 f.; 2, 5; 5, 27; 6, 7). Alle auf ihre Sicherheit trotzenden Sünder im Volke sollen durch das Schwerdt umkommen (9, 10; 6, 1). Es ist hierbei wohl jedenfalls an einen Einfall der Assyrer, welche in dieser Zeit zu einer Weltmacht heranwuchsen, zu denken; sie sind die Vollstrecker des göttlichen Gerichtes über Israel und die benachbarten Heiden. So soll das nördliche Reich und das Haus Jerobeam untergehen (7, 9), wogegen das südliche zwar auch von den Feinden heimgesucht, aber nicht zerstört wird. Aber wie Jahve sein Volk ja überhaupt nur straft, um sein Eigenthumsrecht an ihm zu wahren (3, 1), so will er auch jetzt nicht alle Bewohner des nördlichen Reiches vernichten, sondern die Gerechten, wenn sie auch grösstentheils zunächst unter die Heiden zerstreut werden, sollen doch von dem Schwerdte und der Seuche errettet werden (9, 8—10; 5, 3 vgl. 6, 9). Nach diesem Gerichte aber folgt die verheissene Beglückung des erwählten Volkes: die in die Gefangenschaft geschleppten Frommen kehren zurück (9, 14), das Davidische, im südlichen Reiche erhaltene, Königthum, erlangt wieder seinen alten Glanz; zu einem Reiche vereinigt, werden die Israeliten die ihnen einst untergebenen Völker wiederum unterjochen (9, 12) und dann wird für sie eine Zeit der Ruhe und des üppigen Segens im Lande kommen (9, 12—15).

Hosea, der ungefähr gleichzeitig mit Amos und an diesen sich anlehnend unter Jerobeam II. und Usia (die Angabe in 1, 1 ist theilweise nicht authentisch) im nördlichen Reiche weissagte, nimmt ebenfalls den Zustand desselben zum Ausgangspunkte. Keine Treue, keine Liebe, keine Gotteserkenntniss, sondern Lüge, Mord, Diebstahl,

Ehebruch und Gewaltthat herrscht im Lande (4, 1 f.), Israel hat seine Ehe mit Jahve durch Götzendienst gebrochen (1, 2), es pochet auf seine Kriegsmacht und auf seinen Reichthum (10, 13; 12, 9). Dabei macht es sich einer treulosen Politik schuldig, indem es gleichzeitig ein Bündniss mit Assur schliesst und Geschenke nach Aegypten sendet (12, 2), einmal die Aegypter, dann wieder die Assyrer anruft (7, 11). Minder strenge ist sein Urtheil über Juda. Auch dieses hat freilich sein Vertrauen auf Kriegsmacht gesetzt (8, 14), und auch seine Liebe zu Jahve ist geschwunden wie Morgengewölk und Thau, aber es ist doch minder strafbar (1, 7; 4, 15). Wegen seines Ungehorsams nun wird Jahve Israel verwerfen (9, 17), so dass sie nicht mehr sein Volk sind (1, 9); erkennen sie ihn doch selbst nicht mehr als ihren König an (10, 3). Er wird ihre Sünden ahnden (9, 9); das Reich Samaria wird sammt seinem Könige verschwinden (10, 7); die Höhentempel werden vernichtet, auf den Altären wachsen künftig Dornen und Diesteln; sie werden wünschen, dass Berge und Hügel sie bedeckten, um sie vor ihren Feinden zu verbergen (10, 8); weggeschleppt werden sie unter den Heiden umherirren (9, 17). Die Frage, durch wen diese Katastrophe geschichtlich eintreten werde, wird von dem Propheten zu verschiedenen Zeiten verschieden beantwortet, je nach der politischen Situation; einmal scheinen ihm die Aegypter (8, 13) und dann die Assyrer (11, 5) dazu berufen zu sein; daneben denkt er sich auch, dass Aegypten ins Land fallen und die Einwohner wegschleppen werde, während viele nach Assyrien flöhen (9, 3 vgl. 6 u. 11, 11); zuletzt scheint sich sein Blick bloss noch auf die Assyrer zu richten. Sie werden die Festungen des Landes erstürmen (10, 14) die Israeliten auf der Ebene Jesreel, dem Schauplatze der Ermordung Ahasjas und seiner Angehörigen durch Jehu, aufs Haupt schlagen (1, 4 f.), und die Einwohner theils mit unerhörter Grausamkeit tödten (14, 1), theils sie wegschleppen in die Ferne, so dass sie dann wieder wie ehedem mit ihren

Zelten umherwandern (12, 10), theils sie zur Flucht in die Wüste zwingen (2, 16). Lange Zeit wird dann Israel ohne König, ohne Stammhäupter und ohne Cultus sein (2, 13; 3, 4), das Land wird veröden und keinen Ertrag geben (2, 11 u. 14), wogegen allerdings anderwärts, weil jener Ausspruch sich nicht erfüllt, noch Könige in Israel vorausgesetzt werden (7, 3 u. 5). Auch Juda wird, wenngleich nicht wie Ephraim, heimgesucht, es kommt mit Ephraim zum Straucheln (5, 5), seine festen Städte und Schlösser werden vom Feuer verzehrt (8, 14). Nun aber wendet sich auch Hosea zu einer heiteren Aussicht in die Zukunft. Jahves Herz entbrennt vor Mitleid, er will die Glut seines Zornes nicht vollkommen an Israel auslassen, dasselbe nicht ganz ausliefern und verderben, denn er ist kein rachsüchtiger Mensch, sondern der Heilige Israels (11, 8 f.), und bei aller ihrer Abtrünnigkeit ist er doch auf ihre Rettung bedacht (7, 1). Nur einstweilen ist noch das Mitleid verborgen vor seinen Augen (13, 14); ist auch die Neugeburt Israels eine schwere wegen der Hartnäckigkeit des Volkes, so soll sie doch zu Stande kommen, Jahve will Israel vom Untergange erretten (13, 13 f.): Sie sollen nur ihre Sünden bekennen, nicht mehr auf Assur und Aegypten vertrauen und dem Götzendienste entsagen (14, 4), dann wird sich sein Zorn von ihnen wenden, er will sie wieder lieben und die Folgen ihres Abfalles heilen (14, 5). Diese Umkehr wird eintreten; zuletzt werden die Söhne Israels ihren Gott und das Königthum Davids suchen und sich bebend Jahve nahen (2, 9; 3, 5). Dann werden die getrennten Reiche wieder vereinigt, gemeinsam ziehen sie aus gegen die umliegenden Feinde, um sie zu unterwerfen (2, 2), Jahve stellt seine Ehe mit Israel wieder her, Gerechtigkeit, Recht, Liebe, Erbarmen und Treue wird das Band, durch welches er sich mit ihm auf ewig verbindet (2, 18; 21 f.). So wird Israel wieder das Volk Gottes, Jahve sein Gott (2, 25); die Israeliten heissen künftig Söhne des lebendigen Gottes (2, 1), wie ja auch Israel einst sein Sohn

war, als er es aus Aegypten berief (11, 1); Jahve schliesst für sie einen Vertrag mit den Raubthieren, Vögeln und Reptilien, welcher diese verpflichtet, dem Besitze der Israeliten keinen Schaden mehr zu thun, zerbricht Schwerdt und Bogen, da sein Volk nun immerdar Frieden haben soll (2, 10), und schafft Jizreel, dem Volke, welches er im Lande sät, Getreide, Most und Oel die Fülle (2, 23 f.); er will ihnen sein wie der Thau der Pflanze, es soll blühen wie eine Lilie, so feste Wurzel haben wie der Libanon, sein Nachwuchs soll sich ausbreiten wie die Schösslinge des Oelbaums, so dass sie an Zahl gleich werden dem Sande des Meeres; wie Wein vom Libanon, so geachtet und geehrt um ihres Glückes willen soll der Name Israel sein (2, 1; 14, 6—8).

Der älteste Sacharja (Sach. 9—11), ein Zeitgenosse des Usia (2. Chr. 26, 5) und also auch des Hosea, bewegt sich wieder hauptsächlich im Gesichtskreise des südlichen Reiches. Seine Schilderung der Wirklichkeit erstreckt sich mehr auf die Leitung des Volkes als auf die allgemeinen Volkszustände. Diese Leitung ist eine heillose: Die Hirten, die Könige Sacharja, Sallum und Menahem, liefern ihre Unterthanen gegen Geld aus, um sich dann noch ihres Eigenthums zu bemächtigen (11, 5), statt an die Propheten wendet sich das Volk in seiner Noth an die Hausgötzen, Wahrsager und Träumer, die doch keinen Segen schaffen können, und so ist es wie eine Heerde ohne Hirten (10, 1 f.). Nunmehr erhält der Prophet (die Propheten) die Aufforderung, im Namen Jahves die Schafe zu weiden, und er übernimmt die Leitung des Volks; die drei Hirten schafft er (der Prophet identificirt sich mit Jahve selbst) weg (11, 8, Menahem, sofern er nicht anerkannt wurde, vgl. 2. Kön. 15, 16 u. 19), und beginnt nun das Volk zu regieren mit dem Hirtenstabe (der Verkündigung) der Huld Jahves und (der Aufforderung zu) der Eintracht mit Juda (11, 4 u. 7). Aber die Geduld geht ihm aus und sie werden seiner überdrüssig (11, 8). Da entsagt er seinem Amte, lässt

sich seinen Lohn auszahlen, der erbärmlich genug für einen Gesandten Jahves ausfällt, wirft ihn in den Tempelschatz und überlässt sie ihrem Elende (11, 8); Jahve kehrt sich von ihnen ab, hebt den Bund des Friedens auf, den er für Israel mit den Heiden geschlossen, indem er die Assyrer in das Land kommen lässt (11, 10 f.), und gibt sie der Gewaltthätigkeit ihres Königs Menahem, der sich dadurch die Anerkennung erzwingen will, preis (11, 6); der Prophet aber hebt die Eintracht mit Juda auf (11, 14). Nun empfangen sie demnächst in Menahem, der sich mit Hülfe der Assyrer auf dem Throne hält, statt des guten einen schlechten Hirten, welcher sich des Volkes nicht annimmt, es nicht aus seinem Elende aufrichtet, sondern nur ausbeutet. Doch auch über ihn wird das Gericht Jahves kommen, er wird seinen unthätigen Arm verdorren, sein Auge, das sich der Einsicht verschliesst, erblinden lassen (11, 15 — 17). Auch über die Volkshäupter Judas, welche ihre Heerde ausbeuten, und die Gewaltthätigen in der Heerde selbst, die Böcke unter den Schafen, ist der Zorn Jahves entbrannt (10, 3). Doch nach diesen Gerichten wird er sich seines Volkes erbarmen, denn (der Bestimmung nach) ist ja doch ihr Land seine Krone, sind sie selbst ja doch die Edelsteine daran (9, 16). Zunächst will er Juda erheben, er macht es kriegsrüstig und kampfmuthig und lässt tüchtige Führer aus ihm hervorgehen, welche mit Jahves Hülfe die Feinde zertreten (10, 3—5). Dann sammelt er die flüchtigen und gefangenen Israeliten in Javan, Aegypten, Assur und führt sie mit ihrer zahlreichen Nachkommenschaft zurück (9, 11 u. 13; 10, 8 — 10). Nun beginnt ein Kampf der vereinigten Brudervölker, an deren Spitze ein Davidide tritt, gegen ihre Feinde. Jahve zieht über ihnen her in Wetter und Blitz, sie schirmend und siegreich machend, sie treten die Heiden wie gemeine Feldsteine unter ihre Füsse (9, 13—15), Damascus und Hamat, Sidon und Tyrus und die Städte der Philister werden verwüstet, die letzteren müssen sich hebräischer Sitte

bequemen und sich ihnen unterordnen, Assur wird gedemüthigt und Aegypten verliert seinen König (9, 1—7; 10, 11). Nun kommt die neue Zeit, eine Zeit des Friedens. Der durch den Ausgang des Kampfes von Jahve gerechtfertigte Davidide zieht unter dem Zurufe des Volkes in Zion ein, zum Zeichen seiner friedlichen Gesinnung auf einem Esel reitend, die Waffen werden in Israel abgeschafft und den Heiden wird Frieden geboten; denn gross ist Israels Macht, da sie vom Nil bis zum Euphrat und vom Euphrat bis zum Mittelmeere reicht, und Jahve lagert sich um sein Haus zu Jerusalem wie eine Schutzwehr (9, 8—10). Gesegnet mit Korn und Most, wird das Volk prangen in seiner Schönheit (9, 17).

c. *Die Propheten Jesaias und Micha, die Psalmendichtung bis auf Hiskia, der Segen und das Lied Mosis (Deut. 32 u. 33).*

Der Fortschritt der prophetischen Idee, welchen diese beiden Propheten repräsentiren, ist zeitgeschichtlich bedingt durch das Auftreten der Assyrischen Weltmacht. Amos, Hosea und Sacharja weisen zwar auch schon auf Assur hin und der erste erkennt in demselben bereits ein Mittel der Züchtigung für die umwohnenden Heiden wie für die Israeliten, ein Zeichen, dass die assyrische Macht im Wachsen begriffen war; aber noch erscheint sie dem Propheten nicht von dem Streben nach der Weltherrschaft getrieben und ist von einer Auflösung des israelitischen Staates durch dieselbe wie von ihrem eignen Sturze behufs der Verherrlichung Israels nicht die Rede. Erst bei Jesaias und Micha wird hierauf hingewiesen. Dadurch erweitert sich der Gesichtskreis, werden die prophetischen Vorstellungen mannichfaltiger, erscheint Israel in einer ausgeprägten Weltstellung und gewinnt daher der Gedanke des göttlichen Reiches an Universalität. Hand in Hand hiermit geht eine Vertiefung

des prophetischen Geistes durch Schärfung der ethischen Begriffe, in Folge deren auch die Idee des Gerichts einen mehr ethischen Character bekommt, als es bei den vorhergehenden Propheten der Fall war.

Die Weissagungen des Jesaias umfassen die lange Zeit von dem Ende des Usia bis auf Hiskia, mit ihren wechselnden Geschicken, unter fast ausschliesslicher Beziehung auf Juda. Die Basis der Betrachtung ist, wie durchweg bei den Propheten, der empirische Zustand Israels im Vergleich zu seiner idealen, in seiner Berufung in Aegypten zum Ausdrucke gekommenen Bestimmung. Die Israeliten sind das Volk, die Angehörigen, die Söhne Jahves, welche er gross gezogen d. h. zu einem selbständigen Volke gemacht hat (1, 2—4), Jahve ist ihr Gott und der Heilige Israels (29, 23); anderwärts werden sie dargestellt als ein von Jahve angelegter, mit Edelreben bepflanzter und sorgfältig gepflegter Weinberg (5, 1 ff.). Aber die Israeliten sind von ihm abgefallen und ausgeartet (1, 2—4), und durch Verkehrung der sittlichen Begriffe (5, 20), ungerechtes Gericht (5, 23), Schwelgerei (2, 7), leichtsinnige Herausforderung des göttlichen Gerichts (5, 19), durch Aufnahme heidnischen Wesens, Bündnisse mit den Feinden (7, 9; 8, 12 f.), durch sittliche Vergehen, welche ihren Cultus werthlos machen, zu einem schuldbeladenen Volke, zu einer Frevlerbrut geworden; sie sind krank an Haupt und Gliedern (1, 4 ff.; 16 ff.; 21 ff.; 2, 6 ff.; 29, 13); die Edelreben (die Männer Judas: 5, 7) sind wilde Reben geworden und haben Heerlinge statt edler Trauben gebracht (5, 2—4). Deshalb verfallen sie dem göttlichen Gerichte, Jahve belegt sie mit geistiger Stumpfheit, und das Wort des Propheten macht sie verstockt, statt ihnen Erkenntniss zu geben (Jes. 6, 9 f.; 29, 9 f.); der Weinberg wird abgeweidet, zertreten und ausgedörrt (5, 5 f.), die Vornehmen, Häupter und Propheten des Volkes werden weggerafft, Knaben und freche Buben sollen über dasselbe herrschen (3, 1—4; 5, 14); einer wird sich gegen den andern auflehnen

(3, 5), so dass zuletzt keiner mehr die Regierung übernehmen will (3, 6 f.); in Erdritzen und Felsklüfte wird sich das Volk verkriechen (2, 21), nachdem alle Bauten und Festungen zerstört sind (2, 12—18); die wehrbare Mannschaft fällt, das Volk wird weggeschleppt und der übrig bleibende Rest auch noch grösstentheils vernichtet, so dass Jerusalem und das Land verödet (3, 25 f.; 6, 13). Wer für den Propheten die Vollstrecker dieses Gerichtes sind, wie und wann es vollzogen wird, hängt von der jeweiligen politischen Constellation der Mächte ab. Anfangs sind es die Syrer, verbündet mit dem nördlichen Reiche, von welchen das Gericht droht (2—4); dann erscheinen auch schon die Assyrer und neben ihnen die Aegypter im Gesichtskreise des Propheten (5—7); darauf richtet sich sein Blick auf jene allein, indem er von ihnen zugleich die Bestrafung der umwohnenden Völker erwartet. Dabei gestalten sich je nach der politischen Lage die Erwartungen im einzelnen verschieden, und ebenso erscheint das Gericht je nach den Umständen bald als erst in Bälde eintretend, bald als bereits eingetreten, obwohl noch nicht vollendet (1), gleichwie andererseits das Mass seiner Vollstreckung abhängig ist von dem sittlichen Verhalten des Volkes, je nachdem sich dieses nämlich dadurch zur Umkehr leiten lässt oder nicht (1, 16—20). Der Gipfel des Gerichtes über Juda aber ist die Belagerung Jerusalems durch die Assyrer (22, 1—16; 29, 3). Der Zweck dieser Katastrophen ist die Reinigung des Volkes von seinen schlechten Elementen (1, 25), der Sturz und die Vernichtung der Sünder, insbesondere der Gewaltigen (1, 25; 31). Dieses Gericht wird aber auch das nördliche Reich, welches auf Vernichtung des Davidischen Königshauses ausging, seine Bundesgenossen (7, 1 ff.), die Syrer und Aegypter, ferner die umwohnenden kleinen Völkerschaften, die Philister, Moabiter, Edomiter, die arabischen Stämme und die Tyrer treffen. Das Reich Israel, schon vielfach heimgesucht, wird mit seiner Hauptstadt vernichtet und die Einwohnerschaft grösstentheils

in die Gefangenschaft geführt (28, 1 ff.; 17, 4 ff.; 11, 12), so dass nur ein kleiner Rest übrig bleibt; Damascus wird zerstört, die Bevölkerung vernichtet, das Land zur Viehweide gemacht (17, 1 ff.); Aegypten geräth in Anarchie (9, 1 ff.), es wird von den Assyrern erobert und ein Theil des Volkes weggeschleppt, im Innern uneinig und von Dürre heimgesucht wird es rath- und thatlos dastehen (19, 1 ff.; 20, 1 ff.); die Philister werden durch Hunger und Schwerdt umkommen (14, 28 ff.); von den Moabitern wird nur eine geringe Zahl leben bleiben (16, 13); Edom wird von Unglück heimgesucht (21, 11 f.); die Dedaniten werden flüchtig und die Kedariter grösstentheils aufgerieben (21, 13—17); das reiche Tyrus wird zerstört (23, 1 ff.). So ergeht ein göttliches Gericht über die ganze Erde (10, 23; 28, 22), werden die Menschen gedemüthigt, so dass Jahve allein gross dasteht (2, 17), und wird die Blutschuld Jerusalems getilgt (4, 4).

Diese Katastrophen führen die Bekehrung Israels und damit die neue Zeit herbei: Der bei der Sichtung übrig bleibende kleine Rest wird in seiner Noth zu Jahve fliehen (8, 22), sie werden sich ihres bisherigen Götzendienstes schämen, sich zu religiös-sittlicher Erkenntniss erheben (10, 21; 1, 27; 29, 18 u. 24) und so der Same einer neuen Volksgemeinde werden (6, 13); zu der Einnahme Jerusalems kommt es daher nicht (1, 8; 27). Als göttliches Wahrzeichen und Vorbild dafür (8, 18) stellt der Prophet seine beiden Söhne, welchen er die Namen „der Rest bekehrt sich“ (7, 3) und „Gott mit uns“ gibt, wie für die vorhergehende Katastrophe Israels und Damascus' den „Raubebald — Eilebeute“ (8, 1 ff.) auf. Dagegen wendet sich der Zorn Gottes nunmehr gegen die Assyrer, gegen ihren Hochmuth und ihre Raubsucht (10, 12 f.; 25; 33 f.). Jahve erhebt sich aus der Ferne über die Belagerer, sein Zorn entbrennt über sie, er vernichtet sie durch Gewittersturm, Regenfluth und Hagelsteine (30, 30). Sie fliehen wie Spreu und Staubwirbel (17, 13; 29, 5), ihr Lager wird zerstört (33, 1), ihre Leichen, darunter

diejenige des Königs, werden verbrannt (30, 33). So hebt Jahve die Dienstbarkeit seines Volkes auf, die Exulanten kehren zurück von allen Säumen der Erde (9, 1—3; 11, 11 ff.), und es erscheint nunmehr der grosse Davidide (vgl. 11, 1 ff. mit 10, 24—34). Anderwärts scheint dagegen der Prophet eine blutige Niederlage der Assyrer durch die Israeliten zu erwarten (9, 4), und er lässt dieselbe dann geschehen unter der Anführung des grossen Königs, der auf dem Throne Davids sitzen wird (9, 6), wobei jedenfalls nicht an Hiskia, sondern da die Aussagen auf die Zukunft gehen, an einen noch erst erscheinenden idealen Herrscher (Messias) zu denken ist (9, 5). An diesen König knüpfen sich dann die Erwartungen eines goldnen Zeitalters Israels. Aus dem Davidischen Geschlechte entsprossen (11, 1), wird derselbe characterisirt als begabt mit dem Geiste Jahves, dem Geiste der Einsicht, Erkenntniss und Furcht Jahves, als ein Wunder an Herrschergabe, als die praktische Weisheit, als starker Gott, sofern er mit göttlicher Kraft ausgerüstet ist, als Beutevater, sofern er Beute austheilt, und als Fürst des Friedens, indem er nach dem Siege einen dauernden Frieden herstellt (11, 2; 9, 5). Auf dem Throne Davids sitzend, stellt er das Davidische Reich in seiner alten Ausdehnung wieder her (11, 14), stützt seine Herrschaft auf Recht, Gerechtigkeit und Wahrheit (9, 6; 11, 4 f.) und gewährt so dem Staate Dauer und Wohlfahrt ohne Ende (9, 6). Dagegen scheint Jesaias in einer späteren Weissagung seine Hoffnung auf den König Hiskia gesetzt zu haben und sah dann wohl in diesem den idealen Volkskönig (32, 1; 33, 17), ein Beweis für die Dehnbarkeit der prophetischen Erwartung. Die einzelnen Züge des Bildes, welche der Prophet von der vollendeten Königsherrschaft Jahves (33, 22) entwirft, sind dann folgende: Jahve, der Zion seine Gegenwart durch eine Wolken- und Feuersäule vergewissert, wird demselben zum beständigen Schutze (4, 5 ff.) Nichts Böses geschieht mehr auf Zion (11, 9), sondern es ist voll von Recht und

Gerechtigkeit (33, 5), denn Jahve sendet seinen Geist aus der Höhe (32, 15); Israel und Juda, unter einem Oberhaupte vereinigt, leben fortan in Eintracht zusammen (11, 13), die Fürsten (Vorsteher) im Lande gebieten nach Recht (32, 1). So wird der Spross Jahves (die neue Gemeinde) in lieblicher Herrlichkeit stehen (4, 2), denn auch die leiblichen Uebel hören fortan auf. Die Früchte des Landes werden in prächtiger Schöne dastehen für die Geretteten Israels (4, 2; 30, 24 f.), die wilden Thiere werden zahm und thun dem Menschen keinen Schaden mehr (11, 6 ff.), das Mondlicht wird dem Sonnenlicht gleich und das letztere hat siebenfältige Stärke (30, 26). Aber auch über die Heiden wird sich künftig das Königthum Jahves erstrecken. Zunächst werden sich die Aethiopen, Assyrer und Aegypter Israel willfährig erzeigen. Die ersteren schicken nach der Flucht der Assyrer Geschenke nach Jerusalem (18, 7), Aegypten führt den Jahvecultus ein, worauf Jahve sich seiner annimmt (19, 17 ff.), ebenso thut Assur, und dieses wie Aegypten und das nördliche Israel treten mit dem neuen Staate in einen Bund, dessen Oberhaupt Jahve ist (19, 23 — 25). Von Zion wird künftig das Gesetz und Wort Jahves ausgehen (2, 4); dorthin, wo der König in Majestät thront, strömen die Heiden (2, 2 f.) wie zu ihrem Panier, um Rath und Entscheidung zu holen (2, 4; 11, 10 ff.). Fortan wird daher aller Krieg aufhören und beständiger Friede herrschen unter den Völkern (2, 4). In diesen Vorstellungen ist es zumal die Gestalt des erwarteten grossen Davididen, in der sich der oben angedeutete Fortschritt bei Jesaias bekundet. Derselbe wird mit einer Reihe rein ethischer Qualitäten bekleidet, neben denen zwar auch noch die des grossen Kriegsfürsten erscheinen, jedoch so, dass sie hinter jenen zurücktreten. Auf diese Weise legt Jesaias den Grund zu der Ausbildung eines idealen Messiasbildes von universeller Bedeutung.

Jesaias nahe verwandt ist der Prophet Micha, dessen Wirksamkeit in die Zeit des Hiskia fällt (vgl. Jer.

26, 18), und zwar vor dem drohenden Sturze des nördlichen und dann des südlichen Reiches durch die Einfälle Salmanassars und Sanheribs. Diese erscheinen dem Propheten als Gerichte Jahves über das der Sünde verfallene Volk, denn wie sie sich dem Höhendienste ergeben haben (1, 5 u. 7), so ist auch ihre Sitte in vollkommenem Widerspruch mit dem Willen Jahves. Nachstellung, Habsucht, Bestechung, Verdrehung der Wahrheit (2, 1 f.; 7, 2 f.), Unehrlichkeit im Handel, Gewaltthat und Betrug (6, 10—12), Treulosigkeit selbst gegen die Nahestehenden (7, 5), Aufhören der Pietät in der Familie (7, 6) sind dermassen der herrschende Character des Volkes, zumal in der Hauptstadt, geworden, dass es bei den Propheten den Anschein gewinnt, als sei Frömmigkeit und Rechtschaffenheit von der Erde verschwunden (7, 2). Auch die Leiter des Volkes sind keineswegs besser: die Aeltesten hassen gradezu das Gute und lieben das Böse, beuten das Volk aus und lassen sich bestechen, die Priester ertheilen den Unterricht im Gesetze für Geld und die Propheten wahrsagen um Gewinn (3, 2—5; 11). Kommt dann ein Gefühl der Schuld in ihnen auf, so versuchen sie sich Jahves Wohlgefallen durch reichlichen Opferdienst zu erwerben, ja sie wären bereit, dafür ihren Erstgeborenen zu opfern (6, 6 f.), und doch ist es ihnen bekannt, was Jahve von ihnen fordert, nämlich Rechtthun, Liebe und Demuth (6, 8). Darüber will Jahve durch den Propheten mit ihnen rechten, im Angesichte der ewigen Berge will er ihnen die Grundlosigkeit ihres Abfalls und die Vergeblichkeit ihres Ceremoniendienstes vorhalten (6, 1—8). Dann lässt der Prophet Jahve selbst als wie im Gewittersturme erscheinen, um sein Gericht an ihnen zu vollziehen (1, 3 f.). Der Tag der Heimsuchung ist da (7, 4); sie trifft zuerst Samarien, welches durch die Assyrer zum Trümmerhaufen gemacht wird (1, 6), aber dann gelangt das Verderben bis zu den Thoren Jerusalems, ja dieses soll hauptsächlich die Schmach des Volkes tragen (6, 16); seine Grossen fliehen (1, 15), die Belagerer peinigen es

durch Hunger (6, 14 f.), es wird eingenommen und sammt dem Tempel in Trümmer gelegt (3, 12). Nun wird das Volk schaarenweise in die Gefangenschaft geführt (1, 11; 4, 10), sein Land theilt Jahve an die Assyrer aus (2, 4), und es wird unter ihnen zur Wüste (7, 13). Damit sind zugleich die falschen Propheten verurtheilt, sie verlieren die Gabe der Weissagung, der Gerichtstag Jahves hat auch sie gerichtet (3, 6 f.). Anderwärts scheint dagegen der Prophet die Erwartung zu hegen, dass die angerückten Feinde vor Jerusalem besiegt und ihr Lager geplündert würde (4, 12 f.), dies wahrscheinlich unter dem Eindrucke einer muthmasslichen Wendung der Katastrophe. Aber diese Heimsuchungen leiten nur eine neue Zukunft ein, es sind gleichsam die Geburtswehen der zukünftigen Herrlichkeit Israels (4, 9 f.). Dies zunächst dadurch, dass die Gottlosen dabei ausgerottet werden (2, 5), dann aber auch dadurch, dass das Volk zur Einsicht gelangt und sich zu Jahve wendet. In seinem Namen spricht der Prophet daher den Entschluss aus, dass es im Bewustsein seiner Schuld den Groll Jahves ruhig tragen wolle, denn es wisse ja, dass eine Zeit kommen werde, wo Gott sein Rufen erhöre, seine Sache gegen die Heiden führe und ihm Recht schaffe (7, 7 — 9). Diese Rettung ist zwar noch fern, da sich das Strafgericht erst vollenden muss (7, 11 vgl. 13), aber dereinst wird Jahve sich seines Volkes erbarmen und seine Sünden vernichten (7, 19). Diese Wendung tritt ein mit der Geburt eines grossen Königs aus dem uralten Geschlechte Davids, das seinen Ursprung in dem Städtchen Bethlehem hat (5, 2). Zur Zeit seines Auftretens und mit ihm kehrt der Rest der Israeliten beider Reiche, nachdem sie sich gesammelt, aus Assyrien in die Heimath zurück, angeführt von ihrem Gesammtkönige, dem Jahve zur Seite zieht (2, 12 f.; 4, 6). Gleichzeitig brechen auch die sonst zerstreuten Israeliten auf (7, 12). Nun beginnt die Wiederaufrichtung des jüdischen Staats, das ewige Königthum Jahves, der seinen Sitz auf Zion nimmt (4, 7 f.). In seiner Kraft und

Machtvollkommenheit wird der Davidide das Volk weiden, sein Name wird gross sein bis zu den Enden der Erde (5, 3), und bald werden die Heiden herzukommen, um Jahve zu huldigen (7, 17). Der Tempel wird neu aufgebaut (4, 1); die heidnischen Völker strömen zum Hause Jahves, um sich belehren zu lassen, so dass von Jerusalem aus das Gesetz und Wort Jahves unter die Heiden gelangt (4, 2); dort werden sie auch ihre Rechtsstreitigkeiten von ihm entscheiden lassen (4, 3). So wird ein dauernder Friede entstehen (4, 3; 5, 4), Rosse, Wagen und Burgen werden überflüssig im Lande, aber auch alle Zauberer, Beschwörer und Götzenbilder werden ausgerottet (5, 9 — 13). Sollte aber Assur wieder ins Land fallen, so stellt der König eine ganze Zahl Heerführer gegen sie auf, die unerwartet über sie herfallen wie der Löwe über seine Beute, ihr Land verheeren und Rache an den Widerspenstigen nehmen (5, 4—7; 14). So wird Jahve seinem Volke die Treue halten, die er seinen Vorvätern geschworen (7, 20).

Einen von den prophetischen Stücken abweichenden Gang der Intuition zeigen die in diese Periode gehörenden Psalmen. Im Gegensatze zu jenen nämlich ruht bei ihnen der Nachdruck nicht auf dem Abfall von Jahve und seinem Gesetze, sondern auf dem Bundesverhältnisse Israels zu ihm und auf dem treuen Festhalten an ihm von Seiten der Frommen; nur vereinzelt ist die Reflexion auf die vorhandene Sündhaftigkeit des Volkes, dagegen tritt die Klage in den Vordergrund, dass Jahve trotz seiner Verheissung sein Volk den Feinden preisgegeben habe. In Folge dessen erscheint das Reich Jahves vorzugsweise als gegenwärtiges, wird dieser als der gegenwärtige König Israels angeredet, richtet sich der Blick mehr auf das gegenwärtige Königthum in Israel nach seinem idealen Gehalte als auf das zukünftige. Wie dies mit dem Character der Lyrik zusammenhängt, welche als die Poesie der Empfindungen einer idealen Betrachtung der Gegenwart bedarf, so auch der andere Um-

stand, dass das Verhältniss zu Jahve als dem Könige hier und da verinnerlicht wird und daher als ein subjectives erscheint, so dass Jahve, wenn natürlich auch im Zusammenhange mit der nationalen Idee, als „mein König" angeredet wird (44, 5; 84, 4). Die unsere Untersuchung betreffenden Vorstellungen sind aber im Einzelnen folgende: Jahve ist König über die ganze Erde (47, 3; 8; 89, 10 ff.), er ist angethan mit Hoheit, umgürtet mit Macht (93, 1) und umgeben von den Engeln, der Gemeinde der Heiligen (89, 6 ff.); fest ist sein Thron von jeher (93, 2), stark ist seine Hand und hoch seine Rechte (89, 14); Recht und Gerechtigkeit ist die Grundfeste seines Thrones, Gnade und Treue gehen vor seinem Antlitze her (89, 15). Wegen des Bundesverhältnisses, worin er zu Israel steht, heisst er insbesondere der König oder Hirte dieses Volkes (47, 7; 82, 2), Israel sein Volk und Eigenthum, das er weidet und trägt (28, 9) wird dieses als Weinstock, den Jahve aus dem Boden Aegyptens nach Palästina verpflanzt und dem er dort Raum geschafft hat (80, 9 f.) und, im Zusammenhange mit diesem Bilde, als derjenige Menschensohn bezeichnet, den er als seinen Sohn aufgezogen (86, 16 ff.). Als König Israels wohnt Jahve in Jerusalem, seiner Stadt und seinem Lieblingsaufenthalte (87, 1 f.; 48, 3) tritt er strahlend aus Zion hervor (48, 2 f.; 52, 2), thront er im Tempel über dem Cherubim (26, 8; 80, 2). Daher ist Jahve gnädig gegen Israel (73, 1) und leitet die Frommen nach seinen Rathschlüssen (73, 24), wogegen er die Frevler stürzt (73, 18 f.). Die Israeliten sind das gerechte Geschlecht (14, 5), die Frommen (50, 5); sie haben seinen Bund nicht gebrochen, haben seinen Pfad nicht verlassen und fremden Göttern nicht gedient (44, 18—21). Dies ist jedoch nur im beschränkten Sinne zu verstehen, ersteres im Verhältniss zu den Heiden als den Gottlosen und Ungerechten (14, 1—3 vgl. 4, 7), letzteres von dem Kerne des Volkes oder von einer bestimmten Periode des Volkslebens; denn anderswo wird das Volk von Jahve gescholten wegen seines äusserlichen

Opferdienstes, statt dessen er Opfer der Danksagung, der Lobpreisung und der Anrufung in der Noth verlangt (50, 14 f.), wird die Heuchelei gerügt, vermöge deren man von den Satzungen Jahves redet, sie aber nicht hält (50, 16 ff.) und wird ein frommer Wandel gefordert (50, 23). Von jenem Standpunkt klagt der Dichter daher, dass Jahve sein Volk den Heiden preisgegeben, obgleich sie nicht treulos gehandelt hätten, sondern vielmehr um Jahves willen mishandelt würden (44, 18; 23), und wird die Frage aufgeworfen, ob Jahve denn für alle Zeiten sein Volk verstossen und auf diese Weise seine eigne Verheissung vernichtet habe (77, 8—10); anders betrachtet, geht Jahve mit seinem Volke ins Gericht, indem er ihm in feierlicher Versammlung und mit Anrufung Himmels und der Erde Vorhaltung macht über seine Verkehrtheit (50, 4 ff.) und ihm droht, wenn es sich nicht ändere, es zu vernichten (50, 22). Gleichwohl leben die Sänger der Zuversicht, dass Jahve seinem Volke noch wieder helfen werde. Hat derselbe auch seine Mauern eingerissen, so dass sie den Angriffen der Heiden preisgegeben sind (80, 13 f.), werden sie auch von diesen ausgesogen (14, 4) und sind sie auch fortwährend den Anschlägen der Nachbarvölker ausgesetzt (83, 2—6), ja zum Theil in die Gefangenschaft geschleppt worden (14, 7), so ist doch das Gedächtniss an die früheren Thaten Jahves für sein Volk nicht erloschen (44, 2—4; 77, 12 ff.). Ist seine Hülfe doch auch in der Gegenwart nicht fern gewesen, indem er Jerusalem von seinen Belagerern befreit hat (48, 5—8) und ist er doch fort und fort Israels Zuflucht und Stärke (46, 2). So ist zu erwarten, dass er die Gefangenen Israels zurückführe (14, 7), es wiederherstelle (80, 4 u. 8), seine Widersacher, die Heiden, aber vernichte (44, 6) und sein Volk mit Frieden segne (29, 11), daher Zion sich der Gerichte Gottes freuen könne (48, 12). Mit der Wiederherstellung Israels aber erfolgt die Vollendung der Herrschaft Jahves über die Erde. Wie Jahve schon bisher in einzelnen Perioden der Israelitischen Geschichte

seine und Israels Herrschaft über die Heiden offenbart hat, so wird er es auch in Zukunft thun (47) und es wird daher eine Zeit kommen, wo auch die Heiden Bürger der Theokratie geworden sind (87, 4—7). Diese nationalen An- und Aussichten sind enge verbunden mit dem Bewustsein um die theokratische Stellung des Israelitischen Königthums. Dasselbe erscheint recht eigentlich als der Ausdruck der nationalen und ethischen Idee und daher als das Organ des Volkes. Wirklichkeit und Ideal geht hierbei in einander über. Herrlichkeit, Würde und Hoheit hat Jahve auf den König gelegt (21, 6), er beglückt ihn und erhält ihm seine Krone (21, 4), der König erfreut sich seiner Hülfe (21, 2 u. 8), er ist wie Israel selbst sein Eigenthum und sein Gesalbter oder Erwählter (89, 19; 21 vgl. 28, 8; 84, 10). Der Thron des Königs ist der Thron Gottes selbst und besteht in alle Zukunft (45, 7). Schönheit, Anmuth, Glanz und Majestät, Treue und milde Gerechtigkeit wird von einem Israelitischen Könige ausgesagt (45, 3 ff.), und der Wunsch ausgesprochen, dass er grosse Thaten vollbringe und Völker besiege (45, 5 f.), dass Jahve ihn als Richter mit seiner Gerechtigkeit ausrüste (72, 1 f.), damit er den Armen, Elenden und Geringen helfe und die Unterdrücker zermalme (72, 4; 16), der Gerechte unter ihm blühe und Heil unter seiner Herrschaft sprosse (72, 7), und dass sein Name sich immerdar fortpflanze (72, 17). Jahve vernichtet alle seine Widersacher (21, 9 f.) und vereint mit seinem Volke wird er die Weltherrschaft erlangen (72, 8), so dass alle Könige und Völker ihm huldigen (72, 11). Es knüpft sich diese Vorstellung aber vorzugsweise oder ausschliesslich an die Davidische Dynastie. Jahve hat David zu seinem Gesalbten, Auserwählten und Knechte gemacht, einen Bund mit ihm geschlossen und ihm geschworen, dass er sein Haus unvergänglich mache und seinen Thron baue von Geschlecht zu Geschlecht (89, 4; 21; 30 vgl. 2. Sam. 7); er hat ihm verheissen, dass er ihn zum Erstgeborenen und Höchsten mache

unter den Königen der Erde und ihm auf immer seine Gnade gewähre; wenn er gleich die Uebelthaten seiner Nachkommen züchtige, so wolle er doch den geschlossenen Bund unverbrüchlich halten (89, 28 f.; 33—35). Hat nun Jahve trotzdem aus Entrüstung über seinen Gesalbten dessen Krone entweiht und seinen Thron umgestürzt, seine Mauern (Paläste) und Festungen eingerissen und seine Feinde siegreich gemacht (89, 39—46) und muss ihn der Dichter deshalb an die geschworene Gnade erinnern (89, 47 ff.), so zeigen doch die obigen Stellen, dass dies nur der Ausdruck für eine subjectiv temporäre Stimmung, nicht aber für das stetige religiöse Bewustsein ist.

Im Unterschiede von diesen Schriftstücken reflectiren die beiden in den Pentateuch aufgenommenen und daher als das Lied und der Segen Mosis bezeichneten Lieder Deut. 32 u. 33, von denen das erstere wahrscheinlich in die Zeit des Usia, das letztere in die Zeit des Hiskia fällt, auf die Gründung der Theokratie unter Moses und den Abfall von Jahve. Durch die Bundschliessung wurde Jahve König von Jeschurun, dem frommen Volke, und versammelte als solcher die Volkshäupter um sich (33, 5), um seinen einzelnen Stämmen durch den Mund des Moses Segen und Verheissung zu ertheilen. Jahve, der in seiner Hoheit auf den Wolken daherfährt, ist Israels Zuflucht (33, 26), er hat vor ihm die Feinde vertrieben und lässt es in seinem Lande sicher und in Segen wohnen (33, 28), er ist sein helfender Schild und sein siegreiches Schwerdt (33, 29), er hat es zu seinem Eigenthum erwählt und schirmt, hegt und behütet es (32, 9 f.). Dennoch ist Israel von ihm abgefallen, sie sind statt seine Kinder Schandflecken geworden und vergassen Jahve, ihren Erzeuger (32, 5 f.; 18). Deshalb übt er Rache und Vergeltung an Israel; aber er schafft ihm dann auch wieder Recht, erbarmt sich seiner Knechte (32, 35 f.), rächt sich (sein Volk) an seinen Widersachern (32, 41) und entsündigt sein Land und Volk (32, 43).

d. *Der Verfasser von Sacharja 12—14, der Deuteronomist, Zephanja, Habakuk, Psalmen aus der Zeit des Hiskia bis zur Zerstörung Jerusalems, Jeremias.*

Die in den genannten Schriftstücken enthaltenen Vorstellungen sind wesentlich mit bestimmt durch das Zusammentreffen Israels mit den Chaldäern, welche, bis dahin unter assyrischer Botmässigkeit, namentlich seit Merodach Baladan, Hiskias Zeitgenossen, bestrebt sind, eine selbständige Macht zu begründen, und sich sodann, nachdem sie unter Nabopolassar in Verbindung mit den Medern die Herrschaft der Assyrer gestürzt (625), zu einer Weltmacht erheben.

Die Weissagung Sacharja 12—14 fällt wahrscheinlich in die Regierungszeit des dem Jahvecultus feindlich gesinnten Manasse und zwar vor das Anrücken der Assyrer unter Esarhaddon. Den Ausgangspunkt seiner Darstellung bildet daher die Erwartung dieses Anrückens und der Belagerung Jerusalems, doch scheint sich in Bezug auf die letztere die Ansicht des Propheten insofern geändert zu haben, als er zuerst die Erwartung hegt, die Belagerung Jerusalems werde nicht zur Einnahme der Stadt führen, dann aber Jerusalem durch die Heiden geplündert sein lässt. Nach jener Erwartung wird die Stadt, von Jahve beschirmt (12, 8), zum Taumelkelch und zum Laststeine für alle Heiden, die gegen dieselbe ziehen, indem sie gleich denjenigen Bewohnern Judas, welche gezwungen an dem Sturme theilnehmen (12, 2 vgl. 14, 14), bei der Belagerung zu Falle kommen und zerdrückt werden (12, 2 f.). Die Fürsten Judas fallen über die feindlichen Völker her (12, 6), Jahve macht den Hinfälligen so stark wie David, das Haus Davids aber gleich einem Gotte und gleich dem Engel Jahves (12, 8). So wird zuerst das Land Juda und, damit sie sich nicht überhebt, dann erst die Stadt Jerusalem befreit und die heidnische Weltmacht vernichtet (12, 6 u. 9). In Folge dieser Errettung durch die Kraft Jahves wird ein Geist des

Erbarmens und des Flehens über die harten und trotzigen Bewohner der Hauptstadt kommen, Schmerz ergreift sie wegen der Ermordung eines Propheten Jahves und sie werden eine öffentliche und allgemeine Klage darüber anstellen (12, 10 — 14). Nach der zweiten Vorstellung dagegen wird Jerusalem wirklich eingenommen und geplündert, und es bleibt nur ein Rest des Volkes übrig, während die andern Ueberlebenden in die Gefangenschaft geführt werden (14, 2). Das ist der Gerichtstag Jahves, ein Tag der Dämmerung (der Sonnenfinsterniss) und Kälte (14, 6 f.). An diesem Tage wird das Volk, Jerusalem und das Haus Davids gereinigt: der König fällt mit zwei Dritteln des Volkes und auch das letzte Drittel wird noch geläutert, so dass nur die wahren Jahvediener, das wahre Volk Jahves übrig bleibt (13, 1; 7—9). Die Götzen und falschen Propheten werden ausgerottet, ja die letzteren von ihren eigenen Eltern getödtet, so dass keiner mehr als Prophet gelten will (13, 3 — 6). Nun aber folgt das Gericht Jahves über die Heiden. Umgeben von seinen Engeln, lässt er sich herab auf den Oelberg, der sich unter seiner Last (durch Erdbeben) spaltet, so dass die Israeliten ungehindert durch die Spalte abziehen können (14, 3—5), eine Seuche erfasst die Heiden und ihre Thiere, Verwirrung ergreift sie, derart, dass Freund und Feind einander nicht mehr kennen, und das heidnische Lager wird geplündert (14, 12 — 15). Am Abende dieses Gerichtstages aber wird es heller Tag (14, 7) und es tritt nun die vollendete Gottesherrschaft ein. Jahve wird König über die ganze Erde und an die Stelle der vielen Gottesnamen tritt einzig sein Name (14, 9). Die bei der Niederlage übrig gebliebenen Heiden huldigen ihm und ziehen alljährlich herauf zum Hüttenfeste, denn sonst werden sie mit Dürre des Landes geplagt (14, 16 f.) So wird Jerusalem künftig sicher sein (14, 11); keine Todsünde und daher auch kein Bann findet dort mehr statt (ebd.), alle Thiere und Geräthe sind künftig Jahve heilig (14, 20 f.); das ganze Land wird gleich dem üppigen

Jordanthale eben (14, 10), und nur Jerusalem bleibt in der Höhe liegen, aber eine von dort entspringende Quelle bringt dem ganzen Lande Fruchtbarkeit (14, 8 u. 10).

Aus dem Deuteronomium, dessen Entstehung wahrscheinlich ebenfalls unter Manasse fällt, ist die Stelle 18, 15 ff. schon deshalb zu erwähnen, weil dieselbe bedeutenden Einfluss auf die eschatologische Erwartung der späteren Zeit geübt hat. Indem hier Israel ermahnt wird, nach seiner Ansiedlung in dem verheissenen Lande nicht auf Wahrsager zu hören, wird zugleich darauf hingewiesen, dass Jahve ihm einen Propheten gleich wie Moses aus seiner Mitte erwecken werde, demselben werde er seine Worte in den Mund geben, er solle zu ihnen alles reden, was er ihm gebieten werde, und auf ihn sollten sie daher hören. Nach dem Zusammenhange (vgl. V. 20) können diese Worte nicht auf den erwarteten idealen Volkskönig bezogen werden, vielmehr ist unter dem Propheten der jedesmal zu erwartende Prophet, also eine Collectivperson zu verstehen. Es weist daher der Ausspruch auf eine von jener Erwartung abweichende Form des teleologischen Gedankens, auf die Hoffnung einer Vollendung der Theokratie durch den Prophetismus hin, eine Anschauung, der wir später noch wiederholt begegnen werden.

Die prophetischen Reden des Zephanja sind verfasst während der Regierung des Josias (1, 1), zu einer Zeit, wo die Reform dieses Königs erst begonnen hatte, und im Hinblicke auf den drohenden Einfall der Scythen, in denen der Prophet die Vollstrecker des göttlichen Gerichtes über Israel erblickt. Der Prophet schildert insbesondere die Bewohner Jerusalems als widerspänstig und unrein, es fehlt ihnen das Vertrauen zu Jahve, ihre Fürsten (Vorsteher) sind Raubthiere, ihre Propheten Betrüger, ihre Priester entweihen das Heilige (3, 1—4). Noch ist ein Rest des Götzendienstes in ihren Mauern (1, 4—6), die Fürsten und Prinzen neigen zu ausländischer Sitte (1, 8) und ausländische Kaufleute treiben sich im Lande

herum (1, 11), die Diener des Königs üben Erpressungen (1, 9). Dabei achten sie nicht auf die warnenden Beispiele der göttlichen Gerechtigkeit (3, 5—7), sondern die Sünder fühlen sich sicher, ja sie leugnen gradezu die göttliche Gerechtigkeit (1, 12). Deshalb wird Jahve über sie einen Tag des Gerichtes und Zornes kommen lassen (1, 7; 2, 2), einen Tag der Angst, Verödung und Finsterniss. Diesen Tag, der bald erscheint (1, 14), werden die heranziehenden Feinde mit Posaunenschall und Kriegsgeschrei zur Bestürmung der festen Städte und hohen Zinnen (1, 16) eröffnen. Dann entsteht eine allgemeine Verwirrung (1, 17), auch die Helden verzagen (1, 14), Blut wird in Strömen vergossen, Jahve verzehrt mit dem Feuer seines Eifers das ganze Land und alle seine Bewohner (1, 17 f.). An diesem Tage kommen alle Sünder um, die Götzendiener fallen, die Güter der sicheren Sünder werden eine Beute des Feindes (1, 4—6; 12 f.), Menschen, Häuser und Thiere werden vom Erdboden vertilgt (1, 2 f.), ein Theil des Volkes wird in Gefangenschaft geschleppt (2, 7). Nur sittliche Erneuerung vermag vor diesem Gerichte zu retten (2, 1), selbst die Frommen werden vor demselben bloss dann geborgen sein, wenn sie eifrig nach Gerechtigkeit trachten (2, 3). Nur ein Rest der Bewohner Jerusalems bleibt bei dieser Katastrophe übrig, ein elendes und armes Volk, das keinen Grund mehr zur Ueberhebung hat, das seine Zuflucht zu Jahve nimmt, sich der Gerechtigkeit befleissigt und in Frieden lebt (3, 11—13). Damit ist die Läuterung Israels vollzogen und es folgt nun das Gericht über die Heiden und die Errichtung der vollkommenen Gottesherrschaft. Auch die Landschaften der umwohnenden feindlichen Stämme werden verwüstet (2, 4—6), Assur wird überwältigt und Ninive zerstört (2, 13—15). Dieses Gericht wird auch die Heiden zu Jahve führen, sie werden ihn künftig anbeten (2, 11; 3, 9) und ihm aus der Ferne Gaben bringen (3, 10). Die in der Fremde trauernden Israeliten schaaren sich zusammen und kehren in die

Heimath zurück, wo sie jene verwüsteten Landschaften zum Besitze erhalten (3, 18—20; 2, 7—10). Israel wird nun ein Gegenstand des Lobes und Ruhmes in allen Ländern, wo es vordem geschmäht wurde (3, 19 f.), das Strafgericht ist weggeschafft und die Feinde sind vernichtet; Jahve, der siegreiche Held, der König Israels, wohnt in dessen Mitte, sich freuend über sein Volk, das kein Böses mehr thut und in Frieden wohnt (3, 14—17).

Wir gehen zu den Weissagungen Habakuks über. Dieselben fallen in die Zeit kurz vor und während des begonnenen ersten Einfalles der Chaldäer in Palästina unter der Regierung Jojakims. Im Hinblicke hierauf (1, 6; 9; 3, 14) verkündigt Habakuk das Gericht Jahves, aber auch seine Hülfe. Der Verfasser beginnt seine Prophetie mit einer Klage über den sittlichen Zustand Judas. Gewaltthat und Misshandlung, Hader und Streit (1, 3) sind darin im Schwange, der Mächtige macht seine Macht zu seinem Gotte (1, 11). Und doch thut Jahve keinen Einhalt; deshalb hat das Gesetz keine Kraft mehr, verschwindet Gerechtigkeit und Wahrheit, wird der Gerechte bedrückt und das Recht verdreht (1, 4). Daher lässt Jahve die Chaldäer aufstehen, das grimmige und schreckliche Volk, das kein Gesetz und keine Hoheit über sich erkennt (1, 5—7). Schneller als Panther, rasch wie die Adler stürzen sie sich auf ihre Beute (1, 8); auf Gewaltthat ausgehend, machen sie überall Gefangene (1, 9). Sie verwüsten den Libanon, verüben blutige Thaten gegen die Menschen und bezwingen Land und Stadt (2, 17); Könige, Fürsten und Festungen sind ihnen ein Spott (1, 10). Darüber wird eine allgemeine Noth im Lande entstehen (3, 17). Aber es geschieht zum Gerichte und zur Strafe, denn es verschwindet der Frevler wie im Sturmwinde (1, 11 f.). Jedoch nicht minder sicher ist dem Propheten die Rettung. Jahve ist ja von Alters her Israels Gott und Heiliger, darum kann er es nicht untergehen lassen (1, 12) die Bosheit des Feindes nicht dulden und den Jammer nicht ansehen, dass der Räuber

den mordet, der gerechter ist als er (1, 13). Wären die Menschen doch sonst auch, wie die Thiere, ohne beschützenden Herrscher (1, 14). Jahve spricht daher über Israel und seine Dränger: Dem Hochmüthigen wird es nicht glücklich gehen, aber der Gerechte wird durch seine Treue leben (2, 4). Zwar wird dieses Wort noch nicht sogleich zur Wirklichkeit, aber seine demnächstige Erfüllung ist sicher (2, 3). Es kommt auch über die Chaldäer ein Tag der Drangsal (3, 16), bei dessen Schilderung der Prophet die einzelnen Züge vom Gewitter entlehnt. Jahve erscheint vom Sinai her wie der Kriegsheld auf seinem Siegeswagen (3, 8), seine Majestät deckt den Himmel, seine Pracht füllt die Erde, strahlende Lichtblitze gehen von ihm aus und erhellen die Finsterniss (3, 3 f.; 11). Alle Elemente sind in Aufruhr (3, 9 f.), es zerspringen die uralten Berge, und Wasserfluthen steigen empor (3, 10); Seuchen und Pest gehen vor Jahve her und folgen ihm, Fluch und Zerstörung ergeht über die Chaldäer (3, 9); im Grimme durchschreitet er die Erde und zerdrischt Völker (3, 12), das chaldäische Reich wird zerstört (3, 13), sein Heer und sein König vernichtet (3, 14 f.). Die unterdrückten Völker fallen über ihre Feinde her und rächen an ihnen ihre Blutschuld und Gewaltthat (2, 7 f.), zum Spott und Hohn wird der Alles verschlingende Chaldäer und seine Herrlichkeit (2, 5 f.; 16). So rettet Jahve Israel, seinen Gesalbten (vgl. Ps. 84, 10; 89, 39), und führt die Heiden zur Erkenntniss seiner Herrlichkeit (2, 14).

Die hebräische Liederdichtung aus jener Zeit ist für unseren Zweck wenig ausgiebig. Unter den schweren Schicksalen der Zeit zieht sich das religiöse Bewustsein dem Wesen der Lyrik gemäss mehr in das Innere zurück und überlässt die objective Darstellung der theokratischen Erwartungen der Prophetie. Israel erscheint auch hier als die Gemeinde Gottes, als der Stamm seines Besitzthumes (74, 2), die Israeliten sind die Schafe seiner Weide (74, 1; 79, 13); Jahve ist der König Israels

oder des in seinem Namen redenden Dichters (74, 12) und als solcher reich an Thaten der Hülfe (ebd.); er ist der gerechte Richter zwischen Israel und den Heiden, von dem allein Erhöhung wie Erniedrigung kommt (75, 8) und der zur bestimmten Zeit sein gerechtes Gericht eintreten lässt (75, 3 f.), der die Hörner (Kraft) der Frevler abhaut und diejenigen der Gerechten erhöht (75, 11); der Tempel zu Jerusalem war bisher seine Offenbarungsstätte (74, 4), erst seit der Zerstörung Jerusalems wohnt Jahve nicht mehr auf Zion (74, 2). Diese Zerstörung und die Verunreinigung des Tempels durch die Heiden liegt den spätesten unter den Dichtern dieser Periode bereits als Thatsache vor (74; 79). Durch solche Vergewaltigung ist Israel zum Spott geworden (79, 4) und wird der Name Jahves geschmäht (74, 22 f.). Um der Ehre dieses Namens willen, so fleht der Dichter, möge er ihnen helfen, ihnen ihre Sünden vergeben und sie erretten (79, 9); auf die Heiden möge er seinen Grimm ausgiessen statt auf sein Volk (79, 5 f.); er möge seine Hand ausrecken und die Feinde vertilgen (74, 11). Hat ja doch Jahve auch früher schon den Muth der Fürsten gedämpft, sich den Königen der Erde furchtbar erwiesen (76, 13) und durch Erweisung seiner Macht den Grimm der Menschen zu seiner Verherrlichung ausschlagen lassen (76, 11).

Wir wenden uns zum Schlusse dieses Abschnittes zu den Weissagungen des Propheten Jeremias. Dieselben umspannen einen Zeitraum von über 40 Jahren, vom dreizehnten Regierungsjahre des Josias an bis nach der Zerstörung Jerusalems, und begleiten den Process der Auflösung des jüdischen Staates Schritt für Schritt. Wenn daher auch die theokratischen Grundideen des Propheten sich wesentlich gleich bleiben, so liegt es doch in der Natur des prophetischen Bewustseins, welches, wie wir gesehen haben, allenthalben die Zeitereignisse zur realen Basis hat und von diesen aus seine Perspective entwirft, dass die Anschauung sich im einzelnen verändert, und wir

sind daher genöthigt, den vorliegenden Stoff nach drei Perioden, von denen die erste durch den Einfall der Scythen (Regierungszeit des Josias), die zweite durch den Anzug der Chaldäer (Zeit des Jojakim und Jojachin), die dritte (unter Zedekia) durch die Auflösung des Staates durch die Chaldäer characterisirt wird, zu sondern, wobei natürlich eine vollkommene Sicherheit für die Richtigkeit der zeitgeschichtlichen Einreihung jedes einzelnen Stückes nicht zu erreichen ist.

Die Weissagungen der ersten Periode bieten folgende Gedankenreihe dar. Israel war durch die Ausführung aus Aegypten und die Bundstiftung am Sinai die Braut Jahves, das ihm geheiligte Volk, der ihm gehörende Erstling geworden (2, 2 f.); er hatte es aus der Wüste in ein Fruchtgartenland versetzt (2, 6 f.), es zu einem grünen Oelbaum mit stattlichen Früchten werden lassen (11, 16) und wohnte als sein König inmitten seiner auf dem Berge Zion (8, 19). Aber die Israeliten haben schon seit undenklicher Zeit Jahve vergessen (2, 32), haben den Bund mit ihm gebrochen (11, 10) und das ihnen verliehene Land durch Götzendienst verunreinigt (2, 7). Bepflanzt war dies Land mit Edelreben (edlen Männern), aber diese haben sich in Wildlinge verwandelt (2, 21); die Priester und Gesetzeslehrer (Schriftgelehrte) fragten nicht mehr nach Jahve, die Hirten des Volkes fielen ab und die Priester weissagten durch den Baal (2, 8); die Israeliten sind schlimmer wie die Heiden geworden, die doch ihre einheimischen Götter nicht mit fremden vertauschen (2, 11). Auf Hügeln und unter Bäumen trieben sie die Buhlerei des Götzendienstes (2, 20; 23; 3, 2), machten Holz und Stein zu ihrem Vater (2, 27); Jahve, den Born lebendigen Wassers, verlassend, begehrten sie zu trinken die Wasser des Nils und Euphrats (2, 18); im Thale Hinnom verbrannten sie ihre Söhne und Töchter im Dienste des Baal (7, 31), selbst den Tempel verunreinigten sie durch Götzendienst (7, 30). Diesem Abfalle von Gott entspricht nun auch ihr sittliches Ver-

halten; Stehlen, Morden, Ehebrechen, falsches Schwören, Betrügen, Nachstellen, Verrath unter Freunden, Umbringen Unschuldiger ohne richterliches Urtheil, Unterdrückung des Rechtes sind bei ihnen im Schwange (7, 9; 5, 26—28; 9, 3; 2, 34). Zu ihrer Bekehrung sandte ihnen Jahve Propheten, aber sie hörten nicht auf dieselben, sondern waren halsstarrig (7, 25 f.) vermessen und sicher, indem sie sich darauf verliessen, dass die Wohnung Jahves unter ihnen sei, die sie doch durch ihre Anwesenheit zur Räuberhöhle machten (5, 12; 7, 5; 10 f.), sich von falschen Propheten weissagen liessen (6, 13 f.) und auf die Wirkung ihrer Opfer vertrauten, während Jahve ihnen doch in der Wüste nicht geboten hatte, Opfer zu bringen, sondern auf ihn zu hören und in seinen Wegen zu wandeln (7, 22 f.). Alle bisherige Züchtigung für dieses Verhalten hat nichts genützt, sondern sie haben die sie mahnenden Propheten erschlagen (2, 30), selbst durch das Schicksal des nördlichen Reiches haben sie sich nicht einmal warnen lassen (3, 11). Deshalb kommt der Grimm Jahves über sie, es soll vergebens sein, dass sie ihn anrufen, denn ihre Sünde ist nicht so leicht zu vergeben (3, 5); er will sie vertilgen, denn sie sind so entartet, dass die Schlacken sich nicht mehr aus dem Metall ausscheiden lassen (6, 29). Selbst unter dem Reste des Volkes, welcher bei der Katastrophe übrigbleibt, soll noch Nachlese gehalten werden (6, 9). Die einzelnen Momente dieser Katastrophe sind aber folgende: Jahve sendet aus dem Norden Völkerschaaren zur Vollstreckung seines Gerichtes gegen das Land aus (4, 6—8; 15 f.), wobei (wenigstens vom Cap. IV an) am wahrscheinlichsten an die Scythen gedacht ist. Sie machen das Land zur Wüste (4, 7; 23—27), zerstören die Städte (4, 26; 9, 10), durchwühlen die Gräber nach Schätzen und werfen die Leichen heraus (8, 1 f.), belagern und zertrümmern Jerusalem sammt dem Tempel (6, 4—6; 9, 10; 7, 14 f.), richten in dem Thale, wo die Israeliten dereinst ihre Kinder dem Baal-Moloch schlachteten, ein Blutbad an, so dass die

Leichen den Thieren zum Frasse liegen bleiben (7, 32 f.), schleppen die Israeliten in Gefangenschaft und zerstreuen sie unter die Heiden (5, 19; 6, 11; 8, 19; 9, 15). Dann wird König, Oberster, Priester und Prophet die Besinnung verlieren (4, 9), wie Assur ihnen nicht helfen konnte, so wird es auch Aegypten nicht vermögen (2, 36 f.), und es wird offenbar werden, dass nicht bei den Götzen, sondern allein bei Jahve Heil ist (3, 23). Die Israeliten zu dieser Erkenntniss zu führen, sie zu läutern und zu prüfen, dazu sollen die göttlichen Gerichte dienen (9, 6). Wenn sie den Weg des Guten suchen, wenn sie ihren Wandel und ihre Handlungen bessern und Gerechtigkeit gegen einander üben, wenn Jerusalem sein Herz rein wäscht von der Bosheit, wenn sie den harten Acker ihres Herzens umpflügen und den Samen einer neuen Gesinnung nicht unter die Dornen säen, so sollen sie Ruhe finden für ihre Seelen, so will Jahve sie von Jahrtausend zu Jahrtausend wohnen lassen im Lande (4, 2 — 4; 14; 6, 16; 7, 5 — 7), denn er übt Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit auf Erden (9, 23). Dass diese Aenderung dereinst eintreten werde, ist die feste Zuversicht des Propheten. Schon hört er die Klage der ihr bisheriges Verhalten bereuenden Bewohner des nördlichen Reiches und den tröstenden Zuruf Gottes, dass er sich ihrer erbarmen wolle (3, 21—25). So wird auch Juda dereinst umkehren. Dann will Jahve als der Schutzherr Israels dasselbe aus Assur zurückholen, und mit ihm vereint treten gleichzeitig die Gefangenen Judas den Rückweg aus dem Norden an. Jahve versammelt sein Volk in Zion, dort gibt er ihm volle Einsicht und Weisheit; ganz Jerusalem wird dann zu seinem Throne, so dass es keiner Bundeslade mehr bedarf, um dasselbe schaaren sich auch die Heiden, nachdem Jahve auch sie wie alle, die unbeschnittenen Herzens sind, heimgesucht hat und sie sich bekehrt haben von der Verstocktheit ihres Herzens; durch Israel gesegnet werden sie sich in Zukunft desselben rühmen (3, 14 —18; 9, 24 f.; 4, 2).

Die Weissagungen aus der zweiten Periode erhalten einen besonderen Nachdruck durch die wachsende Gewissheit einer nahen Katastrophe. Schon zwanzig Jahre hat der Prophet zu dem Volke geredet, aber sie haben nicht auf ihn gehört (25, 3), sondern wandeln nach der Verstocktheit ihres Herzens und treiben es noch ärger als ihre Väter (16, 12). Israel war ein schmückender Gürtel an den Lenden Jahves, aber dieser ist faul geworden durch die Berührung mit der Nässe des Heidenthums (13, 11); Jerusalem, dessen Heiligthum der Thron Jahves ist (17, 12), lässt sich beherrschen von den Mächtigen unter den Heiden (13, 21); die Heerde Gottes ist aufsätzig gegen ihn wie die Raubthiere (12, 8 f.). Diese Sünde Judas ist eingegraben auf den Tafeln ihres Herzens (Gewissens) und auf den Hörnern ihrer mit Götzenopferblut besprengten Altäre (17, 1). Wie ein Mohr und ein Pardel seine Haut nicht verwandeln kann, so vermag auch Israel sich nicht sittlich umzuwandeln (13, 23). Wenn daher die Israeliten ihr Verhalten nicht ändern, so will Jahve sie vernichten, wie der Töpfer ein missrathenes Gefäss vernichtet (18, 1 — 6), will sie mit dem Rücken statt mit dem Angesichte ansehen am Tage des Verderbens (18, 17). Dieser Tag des Verderbens wird sicherlich kommen, da es immer offenbarer wird, dass Juda nicht umkehrt, und die Chaldäische Macht immer drohender auftritt. Schon hat Jahve sein Haus verlassen und sein Erbe verstossen (12, 7), und eine eingetretene Dürre zeigt, dass das Zorngericht im Anzuge ist (14, 1 —6). Dann werden die Israeliten, ihre Könige, ihre Propheten und Priester gleich Krügen mit dem Zornweine Jahves gefüllt, so dass sie taumelnd einer am andern zerschmettert werden (13, 12 ff.), zur Schande entblösst wird Jerusalem dastehen (13, 26 f.), die Krone fällt vom Haupte des Königs und seiner Mutter, und Juda wird weggeschleppt bis auf den letzten Mann (13, 18 f.). Als Vollstrecker dieses Gerichtes, als der Knecht (das Werkzeug) Jahves erscheint dem Propheten Nebukadnezar. An

der Spitze aller Geschlechter des Nordens wird er in das Land eindringen, dasselbe zur Einöde machen (25, 8—11) und Jerusalem belagern (10, 18); seinen Berg, die Habe und Schätze Israels gibt Jahve dem Raube preis (17, 3). Dann nimmt dieser von Israel Friede, Gnade und Erbarmen weg (16, 5) und sendet ihm den Tod durch das Schwerdt, Hunger, Pest und Gefangenschaft (14, 12; 16 — 18; 15, 2 f.). Wie die Spreu auf der Tenne werden die Israeliten geworfelt an den Thoren des Landes (15, 7), Widerstand ist nutzlos (15, 12), aus allen Verstecken ziehen die Chaldäer sie hervor, die Leichen bleiben unbeerdigt den Thieren zum Frasse liegen (16, 4), das Schwerdt Jahves durchzieht fressend das Land (12, 12). Die Ueberlebenden schleudert er weg in ein fremdes Land (16, 13), dort sollen sie dem Könige von Babel dienen siebenzig Jahre, offenbar eine runde Zahl für eine nicht näher zu bestimmende Zeit von mehreren (drei) Geschlechtern (25, 11 vgl. 27, 7). Nicht minder wie Israel werden aber auch die anderen Völker, insbesondere die Nachbaren, von Jahve heimgesucht, denn sie können noch viel weniger unbestraft bleiben wie Jerusalem (25, 29). Aus dem Zornbecher Gottes sollen trinken, taumeln und rasen wegen des Schwerdtes der Chaldäer, das über sie kommt, nicht allein Jerusalem und die Judäischen Städte, ihre Könige und Obersten, sondern auch die Aegypter und ihr König, welche die Niederlage bei Circesium (46, 6 ff.) bereits getroffen, die Philister, Edomiter, Moabiter, Ammoniter, Phönizier, Meder und alle Könige der Welt (25, 15 — 26) wie alle Bewohner der Erde. Denn Jahve richtet mit allem Fleische und gibt alle Frevler dem Schwerdte der Chaldäer preis (25, 30 — 32), er macht heulen alle Hirten und alle Schafe, indem er sie schlachtet und ihre Weiden (Länder) verwüstet (25, 34 — 38). Nach Ablauf von siebenzig Jahren aber ergeht das Gericht auch über den König von Babel und dessen Land, dann wird den Chaldäern vergolten werden für das, was sie anderen Völkern angethan haben (25, 12 — 14). Dann kehrt Israel

zurück in sein Land und mit ihm die benachbarten Völker; auch sie werden in die neue Theokratie aufgenommen, wenn sie sich bekehren (12, 16); von allen Enden der Erde aber werden die Heiden kommen und die Nichtigkeit ihrer Götter bekennen (16, 19). Eine weitere Ausführung dieser Erwartung gibt der Prophet erst in den Weissagungen der dritten Periode.

In diesem letzten Theile seiner Reden begleitet der Prophet die Katastrophe Judas und Jerusalems durch alle ihre Phasen, von der Wegführung eines Theiles des Volkes nach dem Falle Jojachins bis zu der Flucht der jüdischen Obersten nach Aegypten in Folge der Ermordung Gedaljas, der sich der Prophet selbst gezwungen anschliessen musste. Israel ist in den Augen des Propheten auch während dieser verhängnissvollen Zeit ein ruchloses und dem Zorne Jahves verfallenes Volk geblieben. Sodom und Gemorra gleich geworden, in ihren Sünden bestärkt durch die falschen Propheten, welche nur ihres eignen Herzens Gesichte verkündigen und auch über die Verstockten immer nur Heil weissagen (23, 14—17), dem Dienst der Götzen ergeben, die doch nichtig sind vor Jahve, dem lebendigen Gotte und ewigen Könige auch über die Heiden (10, 6 f.; 10), so dass sie ihnen zu Liebe selbst den Tempel, die Wohnung der Gerechtigkeit, entheiligt haben (50, 7), wie eine verlorene, von ihren Hirten irregeführte Heerde, wie ein versprengtes Schaf geworden, das von jedem Machthaber gefressen wird (50, 6 f.; 17), widerstreben sie doch fortwährend Jahve und seinem durch den Propheten verkündigten Willen, brechen ihr feierliches Gelöbniss, die Sclaven freizugeben (34, 8—11), halten selbst noch auf der Flucht am Götzendienste fest (44, 15 — 19) und verhärten sich zu vergeblichem Widerstande gegen die Chaldäische Macht (38, 14—28). Deshalb lässt Jahves Zorn nicht nach, bis er seines Herzens Gedanken über das Volk vollbracht hat, ein wirbelndes Wetter kommt auf der Frevler Haupt (23, 19 f.). Israel und die umwohnenden Völker, falls

sie sich den Chaldäern nicht unterwerfen, sollen mit Schwerdt, Hunger und Pest heimgesucht werden und Nebukadnezar und seinem Sohne und Enkel so lange dienstbar werden, bis auch ihres Landes Zeit gekommen ist, zahlreichen Völkern und grossen Königen dienen zu müssen (27, 2 — 15). Ueber Jerusalem zumal wird eine furchtbare Drangsal kommen, im Thale Hinnom wird das Blut in Strömen fliessen (19, 6); Jahve will das Volk wie die Stadt zerbrechen, wie man ein Töpfergeschirr zerbricht (19, 11), in der Noth sollen sie das Fleisch ihrer Söhne und Töchter essen (19, 9); Jerusalem wird verbrannt, der König fortgeführt (34, 2 — 5; 21; 37, 17), das Stadtgebiet gleich der Greuelstätte Hinnom unrein gemacht (19, 12 f.); ganz Juda und zumal die Einwohnerschaft Jerusalems geräth in die Hand des Königs von Babel, wird sammt den Schätzen weggeschleppt und von Hunger, Pest und Schwerdt verfolgt, so dass es zum Fluche, Entsetzen und Spott unter allen Völkern wird (29, 16—18; 20, 4 f.); das Land aber wird einer Wüste gleichgemacht (34, 22). Aber auch Aegypten, auf welches sich die Israeliten verliessen, wird von Nebukadnezar erobert, mit Pest, Schwerdt und Gefangenschaft heimgesucht, sein Tempel verbrannt, seine Götzenbilder weggeschleppt; die Juden aber, welche dorthin geflohen, ihren Götzendienst fortsetzten, werden aufgerieben (44, 12—14). Doch Jahve wird sein Volk, Jacob, seinen Knecht (30, 10), nicht ewig preisgeben. Hat er doch Israel immerdar geliebt und es huldreich an sich gezogen (31, 3), und entbrennt doch trotz der Strafe immer wieder sein Herz für Ephraim (31, 20). Darum hat er auch jetzt Gedanken des Heiles über sie, ihnen eine Zukunft und Hoffnung zu verleihen (29, 11); als ihr starker Erlöser wird er den Streit seines Volkes ausfechten (50, 34). In Folge der Züchtigung wird Ephraim von Reue und Scham ergriffen (31, 18 f.), und Jahve gibt ihm die Erkenntniss seiner selbst ins Herz (24, 7), damit es sich mit ihm durch einen neuen Bund vereinige (50, 5). Dann wer-

den sie ihn rufen und Jahve wird sie hören (29, 12 f.). Diese Rettung Israels vollzieht sich durch die Niederwerfung der Chaldäischen Weltmacht. Die Könige von Medien und Armenien greifen die Chaldäer an (51, 11 u. 27 f.), machen das Land zur Wüste (50, 3), erobern Babel und reissen seine Mauern nieder (50, 9 u. 15). Dann werden die Helden Babels feige (51, 30), seine ganze Mannschaft fällt (50, 30), ihre Obersten und Weisen, ihre Prahler, Rosse, Hülfsvölker kommen unter das Schwerdt (50, 35 — 37), ihre Paläste werden verbrannt (51, 30), ihre Schätze geraubt (50, 37). Im Taumel des Genusses soll diese Rache für den Frevel an Jahve und seinem Tempel, soll das Blut Zions über sie kommen (51, 35; 39; 50, 28 f.). So wird Bel zu Schanden, Merodach (der Kriegsgott) gebrochen (50, 2) und Babel zu einem Hohne für die Völker (50, 13). Dann werden Himmel und Erde jauchzen über das zertrümmerte Babel, das der Hammer der ganzen Welt war (50, 23; 51, 48). Bis nach Zion kommen die flüchtigen Chaldäer, dort müssen sie selber die Rache Jahves verkündigen (50, 28), in ihrem eignen Lande aber werden Katzen, Wölfe und Strausse wohnen (50, 39). Nun, nach siebenzig Jahren (29, 10), kommt die Stunde der Erlösung für Israel. Vereint werden die Bewohner beider Reiche ihren Gott suchen und weinend gen Zion aufbrechen (50, 4). An der Spitze der übrigen befreiten Volksstämme, wie die Böcke vor der Heerde, ziehen sie einher im Triumphe (50, 8; 31, 7), während ihre Dränger in Gefangenschaft gerathen, ihre Plünderer geplündert werden (30, 16); selbst die Blinden, Lahmen, Schwangern und Gebärenden wandern mit, denn Jahve lässt niemanden zurück (31, 8); aus allen Orten sammelt er den Ueberrest seiner Heerde und bestellt ihnen rechtschaffene Hirten (23, 3—8; 29, 14 f.). So bringt er die gerechte Sache Israels an den Tag, so dass es erzählen kann von seinen Thaten (51, 10), und macht es zum alles zerschmetternden Hammer, der alle heimsucht, die es vordem quälten (51, 20 ff.;

30, 20). Von neuem siedelt sich darauf Israel in Palästina an, um einer Zeit des Glückes und Segens entgegen zu gehen. Jahve hat ihm seine Sünde vergeben (33, 8), er wird künftig dem Volke, seinem Erstgeborenen, Vater sein und es hüten wie ein Hirte (31, 9 f.). Einerlei Herz und Wandel wird er ihnen geben, so dass sie ihn allezeit fürchten (32, 39); in das Herz soll ihnen das Gesetz des neuen Bundes, den er mit ihnen stiftet, geschrieben sein und die Gotteserkenntnisse ein Besitzthum aller werden (31, 31 — 34); die Vergeltung der Sünde an den Nachkommen der Sünder soll aufgehoben werden, so dass fortan jeder allein für seine Sünden büsst (31, 29 f.). Dann werden die Israeliten Jahve und ihrem Könige David dienen (30, 9). Denn aus dem Geschlechte des letztern soll erstehen ein gerechter Spross, ein König waltend mit Einsicht, Recht und Gerechtigkeit übend auf Erden, „Jahve unser Heil" mit Namen (23, 5 f.); ihn wird Jahve sich wie einen Priester (im Tempel) nahen lassen (30, 21). Wie mit dem Volke, so will Jahve auch mit dem Hause Davids und mit den Priestern und Leviten einen Bund machen, dass sie immerdar bestehen und es ihnen niemals an Nachkommen fehlt (31, 35—37; 33, 17—22). Jerusalem und sein Palast wird wieder aufgebaut (30, 18); den Zion wird das Volk segnen als die Wohnung der Gerechtigkeit und den heiligen Berg (31, 23), sogar die unreinen Orte in seiner Umgebung sollen fortan rein und Jahve heilig sein (31, 38 — 40), fortan wird er ein Ruhm und Schmuck sein bei allen Völkern (33, 9). So wird denn Israel mit Jahve in einem ewigen Bunde stehen, kraft dessen ihm derselbe beständig Gutes thut (32, 40), ihm üppigen Wohlstand, Wonne, Freude und Trost, Frieden und Gottvertrauen verleiht (31, 12 — 14; 33, 6) und jede unter den vorigen Drangsalen ermattete Seele sättigt (31, 25). So wird er wieder ihr Gott und sie sein Volk sein (30, 22; 31, 1). Eine besondere Bemerkung verdient in dieser Schilderung noch der Umstand, dass nach derselben also der grosse Davidide, den

der Prophet erwartet, nur der Anfänger eines neuen Herrschergeschlechtes ist, nicht aber, wie man wohl angenommen hat, eine unsterbliche Persönlichkeit, eine Vorstellung, die dem Propheten schon deshalb fremd ist, weil die Idee der Unsterblichkeit (und Auferstehung) überhaupt noch ausser seinem Gesichtskreise liegt. Dasselbe ist aber auch für alle bereits im Vorhergehenden besprochenen Schilderungen des erwarteten Volkskönigs vorauszusetzen.

e. *Der Verfasser von Jesaia 24—27; 34 f.; 13, 1—14, 23 u. 21, 1—10, Ezechiel, Psalmen aus der Zeit des Exils, Jesaias 40—66.*

Zeigen die bisher betrachteten Weissagungen schon nicht geringe Veränderungen der prophetischen Anschauungsweise, hervorgerufen durch den Verlauf der die Situation Israels beständig umwandelnden weltgeschichtlichen Thatsachen, womit eine Erweiterung des geschichtlichen Horizontes gegeben war, und durch weitere Ausbildung der das prophetische Bewustsein beherrschenden religiös-sittlichen Ideen, so musste die eingetretene Zerstörung Jerusalems, die Auflösung des jüdischen Staates und die Verbannung des Kernes des Volkes eine noch viel grössere Veränderung hervorbringen. Diese Lage des Volkes musste fortan den Ausgangspunkt der prophetischen Vorstellung bilden und der Blick sich dann auf die Neubegründung der Israelitischen Volksgemeinde auf Grund der geschehenen Sichtung des Volkes, der Niederwerfung des Götzendienstes und der sittlichen Erneuerung der Nation richten. Damit war aber nothwendig eine Stärkung des ethischen Bewustseins im Unterschiede von dem nationalen und politischen, welche eine juridische Auffassung der Religion und Theokratie beförderten, verbunden, wofür Deuterojesaias das treffendste Beispiel bietet. Eine fernere Aenderung besteht darin, dass die Prophetie in Folge der Auflösung des nationalen Gemeinwesens und

Cultus, aus dem lebendigen Rapport mit der Wirklichkeit heraustritt, daher einen mehr intuitiven, visionären und literarischen Character empfängt, den Mangel einer befriedigenden Gegenwart aber durch die Erinnerung an die Vergangenheit ersetzt. Dabei wird dann die Zukunft gerne als eine blosse Reproduction dieser letztern aufgefasst wodurch die Ausbildung der ethischen Ideen theilweise wieder zurückgedrängt wird. Ein redendes Beispiel hierfür ist der Prophet Ezechiel. Sodann ist darauf hinzuweisen, dass in Folge des Verfalles des nationalen Königthums die prophetische Hoffnung sich nicht mehr so innig wie ehedem in dem erwarteten idealen Davididen concentrirt, sondern sich mehr auf die theokratische Verfassung des Volkes im Allgemeinen richtet, so dass bei Deuterojesaias des ersteren auch nicht einmal Erwähnung geschieht. In den Mittelpunkt der prophetischen Anschauung tritt daher nun der theokratisch gesinnte Kern des Volkes, das äussere Werkzeug Jahves zur Befreiung der Völker aber wird der persische König. Endlich berühren wir noch den Eintritt der Idee der Auferstehung in den Gesichtskreis der Propheten, wobei es fraglich ist, ob derselbe die Folge persischen Einflusses sei. Wie dieser Einfluss in dieser Zeit nicht nachweisbar ist, so ist die Annahme eines solchen auch zur Erklärung nicht nothwendig, da jene Idee ihre Wurzel in der Erwartung der Wiederherstellung des Volkes durch die göttliche Gerechtigkeit hat, sich wesentlich von analogen ausserjüdischen Vorstellungen unterscheidet und daher durch diese höchstens gefördert worden ist [1]). Die volle Wirkung dieser Umwandlung der prophetischen Anschauung kommt jedoch erst in der nachexilischen Zeit zu Tage.

Die oben genannten Stücke aus dem Buche Jesaias, von denen das zuerst genannte (Cap. 24—27) in den Anfang, das zweite (Cap. 34 f.) in die Mitte, das dritte und vierte (13, 1—14, 23; 21, 1—10) an das Ende

1) Vgl. Idee des Menschen S. 33 f.; 75 f.

des Exils zu setzen ist, beziehen sich sämmtlich auf die baldige Zurückführung und Wiederherstellung des Volkes, wobei das erste von dem frischen Eindrucke der geschehenen Verwüstung des Landes und der Zerstörung Jerusalems ausgeht. Das Land ist ausgeraubt und entvölkert (24, 1—3), zertrümmert ist die Stadt, Klage erschallt in den Gassen, alle Freude ist verstummt (24, 7—11). Weil die Bewohner das Gesetz Jahves übertreten und den ewigen Bund mit ihm gebrochen haben, wird das Land vom Fluche gefressen und bleiben nur wenige Einwohner übrig (24, 4—6). Aber diese Züchtigung gereicht nicht zum Untergange, sondern zum Heile, da hierdurch der Götzendienst der Israeliten vernichtet worden (27, 9); damit sind die Sünden des Volkes als gesühnt zu betrachten, und Israel sehnt sich nunmehr nach dem Namen und Gedächtniss Jahves (26, 8). Daher wird Jahve, der die Zuflucht der Elenden und ein Schutz vor dem Schnauben der Tyrannen ist (25, 4), nunmehr die chaldäische Weltmacht vernichten, um sein Volk zu befreien und zu erheben. Schon harrt das Volk darauf, dass Jahve auf dem Pfade des Gerichts einherschreite (26, 8), und dass der Tag der Rache, das Jahr der Vergeltung für Zion komme (34, 8); ja nach dem zuletzt genannten Stücke ist der Gerichtstag Jahves nahe (13, 6 u. 9), werden die in der Gefangenschaft lebenden Juden aufgefordert, den Feinden der Chaldäer zuzurufen, gegen die Thore Babels zu ziehen (13, 2), und hat Jahve bereits die für den Kampf geweihten (auserwählten) Helden zum Zorngerichte über Babel aufgeboten (13, 3). Dieser Gerichtstag über das Chaldäische Weltreich, der alle zu ihm gehörigen Völker dem Verderben weiht (34, 2), wird dann mit den grossen Zügen einer allgemeinen Weltkatastrophe geschildert. Königreiche versammelter Heiden, insbesondere die Meder und Elamiter, kommen aus fernem Lande, vom Ende des Himmels herbei (13, 4 f.; 17; 21, 2), um, von Jahve gemustert (13, 4), gegen Babel zu ziehen. Ein furchtbarer Kampf entbrennt, begleitet von schrecklichen Erscheinun-

gen in der Natur; Gestirne, Mond und Sonne verfinstern sich (13, 10), Himmel und Erde beben (13, 13), die Säulen der Erde erzittern; sie taumelt unter der Last ihrer Schuld und birst aus einander; die Schleusen des Himmels öffnen sich (24, 18—20), das Heer der Höhe zerrinnt, wie eine Buchrolle rollt sich der Himmel auf, hernieder stürzen die Sterne, denn Jahve will heimsuchen das Heer der Höhe, die siderischen Götter der Heiden und der von ihnen verführten Israeliten (34, 4; 24, 21). Zaghaftigkeit und Angst ergreift die Bewohner des Chaldäischen Weltreiches (13, 7 f.; 21, 3 f.), die Fremden im Lande stieben aus einander (13, 14), Schrecken, Grube und Schlinge kommt über die Menschen, und wer einer Gefahr entrinnen will, stürzt in die andere (24, 17 f.). Babel, das zum Himmel zu steigen, über Gottes Sternen seinen Thron aufzurichten, sich auf den Berg der Götter zu stellen und sich so dem Höchsten gleichzumachen gedacht, wird in die Unterwelt hinabgestürzt (14, 13—15); die Krone der Königreiche, die Pracht der Chaldäer wird wie Sodom und Gemorrha (13, 18); erwürgt wird mit dem Schwerdte der Leviathan, der Drache im Meere (27, 1). Mitten in der Schwelgerei der Bewohner erfolgt der Angriff auf Babel (21, 5), in der eingenommenen Stadt werden die Kinder zerschmettert, die Häuser geplündert, die Weiber geschändet und das Kind im Mutterleibe nicht geschont (13, 16—18); Jahve will Name und Spur, Spross und Schoss der Chaldäer ausreuten (14, 21 f.); unbegraben lassen die Unterthanen den König von Babel, den Würger seines Volkes, und seine Kriegsleute liegen (14, 18—20); trunken von seinem Zorne ist das Schwerdt Jahves (34, 4), so dass die Menschen selten werden auf der Erde (13, 12). Selbst die Unterwelt geräth in Aufruhr, die Schatten der Führer und Könige der Erde rufen dem todten Chaldäerkönige als ihrem Schicksalsgenossen zu (14, 9), wogegen anderswo die abweichende Vorstellung vorkommt, dass die Könige der Erde gefangen gesetzt und erst nach langer Zeit begnadigt werden

(24, 22). In Babel und seinen verödeten Palästen werden künftig Uhus, Strausse und Satyrn, wilde Hunde und Schakaln wohnen (13, 21 f.). So dämpft Jahve den Hochmuth der Stolzen, die Herrschsucht der Gewaltigen und den Jubel der Tyrannen (13, 11; 25, 5), bricht den Stolz der Gottlosen und das Scepter der Despoten (14, 5), und lehrt die Menschen Gerechtigkeit (26, 9). Nun brechen die geknechteten Völker in Jubel aus, es ruht und feiert die ganze Erde (14, 7 f.), das Gedächtniss des Königs von Babel erlischt selbst bei seinem eignen Volk (14, 20). Unter den Völkern, welche die Vergeltung Jahves, der Eifer um sein Volk (26, 11) heimsucht, werden ausser den Moabitern (25, 10—12) besonders die Edomiter genannt, weil sie sich bei der Eroberung Jerusalems feindselig gegen die Israeliten benommen hatten. Sie sollen wie Opferthiere hingeschlachtet (34, 5—7), das Land durch vulkanische Ausbrüche verwüstet werden, so dass es für immer verödet liegt, und wilde Thiere, Satyrn und Nachtgespenster darin ihr Wesen treiben (34, 9 ff.). Nachdem auf diese Weise die Peiniger Israels vernichtet worden sind, sammelt Jahve sein gebessertes Volk, um es nach Jerusalem zurückzubringen (26, 2; 27, 12 f.). Die Wüste (zwischen Babylon und Palästina), durch welche ihr Weg führt, wird zum blühenden Lande und jauchzt ihnen entgegen (35, 1 f.); Wasserquellen öffnen sich den Dürstenden, vor Freude über den gelingenden Heimzug öffnen sich die Augen der Blinden und die Ohren der Tauben und löst sich die Zunge der Stummen; auf einem aufgeschütteten Wege, auf dem kein Unreiner (Heide) zieht und kein wildes Thier lauert, wandern die Israeliten jubelnd und freudestrahlenden Gesichtes nach Zion (35, 5—10), begleitet von Fremden, welche ihnen in der Heimath als Sclaven dienen müssen (14, 1 f.). Dort wird dann Jahve, nachdem er sich seines Volkes erbarmt und es von neuem erwählt hat, wieder der König Israels, Sonne und Mond erröthen ob der Verehrung, die ihnen ehedem von den Israeliten zu Theil ward, und der Strah-

lenglanz Jahves steht vor den Aeltesten des Volkes (24, 23). Israels Land ist nun wieder der Weinberg Jahves, er pflegt und schützt ihn sorgfältig, räumt um ihn die Dornen und Diesteln (die widerstrebenden Nachbarn) weg (27, 2 — 5) und dehnt ihn weit aus, damit das vergrösserte Volk Platz finde (26, 15), denn sein Volk wird fortan grünen, blühen und mit seinen Früchten (Kindern) den Erdkreis füllen (27, 6). So wischt Jahve die Thränen von dem Angesichte seines Volkes und nimmt in allen Landen die Schmach von ihm (25, 8). Aber auch der Tod wird vernichtet (ebd.), durch die belebende Kraft Jahves stehen die (bei der Zerstörung Jerusalems) gefallenen Israeliten wieder auf (26, 19). Fortan ist die Macht des Heidenthums gebrochen, die befreiten Völker fürchten und preisen Jahve (25, 2 f.), er schafft Wohlleben den Heiden, die ihn auf Zion verehren, und verwandelt ihre Trauer in Freude (25, 6 f.).

Die Weissagungen des Propheten Ezechiel zerfallen in zwei gleiche Hälften (Cap. 1—24; 25 — 48), von denen die erstere vor, die letztere nach der Belagerung und Zerstörung Jerusalems fällt, sind jedoch, da der Verfasser mit zu denen gehörte, welche unter Jochajin (599 v. Chr.) weggeführt und in der Nähe Babylons angesiedelt worden waren, ganz vom Standpunkte eines Exulanten concipirt. In der ersten Hälfte geht der Prophet gleichfalls von der Thatsache des Abfalls Israels von Jahve aus. Jahve hat sich dereinst Israel in Aegypten zu erkennen gegeben, ist sein Gott geworden und hat ihm die Zierde aller Länder zum Besitze gegeben (20, 5 f.). Aber wie sie sich schon in Aegypten zu den Götzen neigten (20, 8), so wurden sie auch in der Folge zu Götzendienern und blieben unempfindlich gegen alle Erweise der göttlichen Erbarmung, die ihnen Jahve angedeihen liess, damit sein Name nicht entweiht würde unter den Heiden (14, 22; 20, 9). Dieser Vorwurf trifft insbesondere Jerusalem, welches Jahve dereinst hülflos fand, zu seiner Gattin erhob, von seiner heidnischen Unreinig-

keit säuberte und schmückte (16, 6—10); es ergab sich der Hurerei des Götzendienstes (16, 15—19) und buhlte mit allen Fremden und ihren Götzen (16, 26—34), verunreinigte den Tempel durch Götzendienst und entweihte die Ruhetage (8, 5 ff.; 22, 8). In dieser Verkehrtheit hat sich Israel verhärtet; sein Antlitz ist hart und sein Herz verstockt geworden (2, 4); sie haben Augen und sehen nicht, Ohren und hören nicht (12, 2); sie meinen, Jahve habe das Land verlassen und kümmere sich nicht um sie, so dass sie ungestraft sündigen könnten (9, 9; 12, 22). Eher würden die Heiden auf das Wort des Propheten hören als Israel (3, 6). Mit dem Götzendienst aber hält das sittliche Verderben gleichen Schritt: Geldgier und Hoffart (7, 20), Mord und Gewaltthat (7, 23; 9, 9), besonders auch seitens der Fürsten des Volkes (22, 6), Blutschande und mit dem Götzendienste verbundene Unzucht (22, 11; 23, 40), Uebervortheilung der Wittwen und Waisen (22, 7) gehen im Schwange, ihre Kinder bringen sie dem Moloch dar (16, 20; 23, 27). An diesem Zustande tragen die Leiter des Volkes nicht geringe Schuld: Die Propheten weissagen um des materiellen Vortheils willen nur Heil und nähren die falschen Hoffnungen des Volkes (13, 4—10), die Priester entweihen selber das Heiligthum, die Fürsten sind wie reissende Wölfe, niemand stellt sich in den Riss, um den göttlichen Zorn abzuwenden (22, 23—31). So ist Israel dem Verderben verfallen, sie sind zu Schlacken geworden, die durch das Feuer des göttlichen Zorns ausgeschmolzen werden müssen (22, 18—20). Dieses Gericht steht unmittelbar bevor (24, 2), es kommt bald und sicher (12; 25), das Ende, der Tag des Getümmels (7, 2 u. 6 f.), wo Jahve Israel von allem Schmucke entblössen und den Völkern in seiner wahren Gestalt zeigen wird, naht (7, 2 u. 6 f.; 16, 37—43); dann wird Israel den Kelch des Zornes, der Oede und Verödung trinken (23, 31—33). Der Blick des Propheten richtet sich bei der Schilderung dieses Gerichtes vornehmlich auf die Hauptstadt. Feuer,

Schwerdt, Hunger, Raubthiere und Pest sollen gegen Jerusalem wüthen, seine Bewohner sollen zerstreut werden, aber auch dann noch keine Ruhe vor ihren Verfolgern finden (5, 2; 12; 6, 11 f.; 14, 21), so dass der Prophet im Widerspruche mit seiner sonstigen Vorstellung (9, 4—16; c. 18; vgl. 21, 34) die Gerechten mit den Gottlosen ausgerottet werden lässt (21, 8 f.). Mit Sturmböcken und Bollwerken wird Jerusalem belagert werden (4, 2; 21, 27). Dann wird grosse Noth an Nahrungsmitteln entstehen (4, 9—16), so dass Väter und Söhne einander verzehren (5, 10); im Innern wird Pest und Hunger wüthen, draussen das Schwerdt (7, 15); allgemeine Muthlosigkeit, Trauer, Schrecken und Scham ergreift die Bewohner, den König, die Propheten, Priester und Aeltesten (7, 26 f.). Die eindringenden Feinde entweihen das Allerheiligste und rauben die Schätze (7, 21 f.); vor ihren eigenen Götzenaltären werden die Israeliten erschlagen (6, 4 f.), Priester- und Königthum hören auf (21, 31); Greise, Jünglinge, Jungfrauen, Kinder und Weiber werden erwürgt (9, 6); die Herrlichkeit des Herrn, seine über den Cherubim thronende Majestät, verlässt den Tempel und die Stadt (9, 3; 11, 23 vgl. 8, 4); die letztere wird angezündet (10, 2), Israel und Jerusalem werden zu einem Gegenstande des Entsetzens, des Hohnes und Schimpfes bei den Menschen (5, 14 f.). In gleicher Weise wird auch das Land verwüstet (6, 14), werden die Götzenhöhen, Altäre und Sonnensäulen zerstört und die Israeliten an denselben erschlagen, die Städte verheert (6, 3—6). Der König Zedekia entflieht heimlich mit verhülltem Angesichte (12, 12), wird aber ergriffen und seiner Vertrags- und Eidbrüchigkeit gegen Nebukadnezar wegen nach Babel geschleppt, wo er geblendet stirbt (12, 13; 17, 19—21). Von dem Reste der Bewohner aber wird abermals ein Theil durch den Feind vernichtet (5, 3 f.), die Uebrigen werden als Gefangene unter alle Völker zerstreut (6, 8; 12, 11 u. 15). Dort sollen sie ihre Greuel selber reumüthig erzählen (12, 16). Indem Jahve

so den Wandel Israels auf sein Haupt bringt (9, 10), will er es zur Erkenntniss seiner Würde führen (7, 27; 12, 19 f.); in der Zerstreuung werden die Israeliten seiner gedenken und Eckel haben vor ihrem eigenen Wesen (6, 9). Dann wird Jahve sich erinnern seines Bundes mit Israel in den Tagen seiner Jugend (16, 60), er wird die Zerstreuten sammeln und, nachdem er in der Wüste (zwischen Babylon und Palästina) mit ihnen gerechtet und sie von den Abgefallenen gesäubert hat (20, 36—38), in ihre Heimath zurückbringen, damit er dadurch geheiligt werde in den Augen der Heiden (11, 17; 20, 41). Nachdem sie dort alle Götzenbilder entfernt (11, 18), vergibt Jahve ihnen ihre Sünde, nimmt sie wieder gnädig an, richtet mit ihnen einen immerwährenden Bund auf (16, 60), begehrt wieder Opfer von ihnen (20, 40), und gibt ihnen ein neues fleischernes und einträchtiges Herz statt des steinernen und einen neuen Geist (11, 19; 18, 31), so dass sie wandeln in seinen Satzungen und seine Rechte halten (11, 20). Dann verheisst er Israel seine Schwestern, die kanaanitischen Völkerschaften, zu Töchtern, damit sie mit ihm zu einem Volke werden (16, 61), nimmt von der alten Ceder, dem Davidischen Königshause, ein zartes Reis und pflanzt es auf Zion, wo es zu einer herrlichen Ceder heranwächst, in deren Schatten allerlei Vögel (Völker) Schutz finden (17, 22 f.).

Im zweiten Theile seiner Weissagungen wendet sich der Prophet zunächst gegen die auswärtigen Völker, welche bei der Zerstörung Jerusalems hülfreiche Hand geleistet oder sich über Israels Unglück gefreut haben; die Ammoniter, die Moabiter, die Edomiter und Philister, die ersteren wegen ihrer Schadenfreude, die letzteren wegen ihrer Rachsucht, sollen durch ihre Feinde ausgeraubt oder ausgerottet werden (25); Tyrus soll durch Nebukadnezar mit Wällen und Sturmböcken belagert und zu einem kahlen Felsen gemacht werden, seine Einwohnerschaft mit allen Reichthümern und Schätzen in die Unterwelt versinken, weil es sich wegen des Nutzens, der ihm aus der

Zerstörung Jerusalems erwuchs, freute (26 f.), weil es sich selbst mit seiner Macht und Pracht vergöttert hat und sein König, anfangs untadlig, in Ungerechtigkeit und Hochmuth versunken ist (28, 1—19); über Sidon soll Pest und Blutvergiessen kommen (28, 21—23); Aegypten, der grosse Drache (Krokodil) zwischen den Strömen (den Armen des Nils), soll sammt den Fischen (Aegyptern), die sich daran gehängt haben, von seinen Feinden gefangen werden (29, 3 f.), sein König fällt in der Feldschlacht und bleibt unbeerdigt liegen (29, 5), seine Bewohner und sein Heer versinken theils zu den anderen Völkern in die Unterwelt, theils werden sie unter die andern Nationen zerstreut, das Land aber bleibt vierzig Jahre lang verwüstet liegen (29, 8—12; 30, 23; 32, 17—32). Nach einer spätern Weissagung sollen Aegypten und die mit ihm verbundenen benachbarten Völker speciell dem Könige Nebukadnezar, dem Werkzeuge Jahves für seine Strafgerichte, in die Hände fallen und dann seine Götzen vertilgt werden (29, 19 f.; 30, 5; 10; 13). Diese Zeit des Gerichts wird ein Tag des Gewölks (der Finsterniss) für die Heiden sein (30, 3), während welcher Aegypten Jahve erkennen soll (29, 6; 9). Aber auch das Strafgericht Israels ist mit der Zerstörung Jerusalems noch nicht zu Ende. Weil sie vermessen sind, Götzendienst und Ehebruch treiben, Blut vergiessen, sich auf Gewalt statt auf das Recht stützen, weil die Herrscher des Volkes sich selber statt ihre Heerden weiden, sich des Schwachen, Verwundeten und Verirrten nicht angenommen, sondern mit Härte geherrscht, die schwachen Schafe misshandelt und den Raubthieren preisgegeben haben, sollen auch die Ueberlebenden noch sterben, soll das Land verwüstet werden, will Jahve zwischen den Herrschern und ihren Untergebenen richten (33, 25—29; 34, 17—22). Erst in der Zukunft will er sie aus der Zerstreuung sammeln, das Verlorene suchen, das Verwundete verbinden, das Kranke gesund machen und sie wieder in ihre Heimath bringen, damit sie sich dort ansiedeln, die Trümmer aufbauen,

sich mehren und den Segen des Landes geniessen; denn Jahve hat keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern an seiner Umkehr, damit er lebe (33, 10 f.). Er schliesst darauf mit ihnen einen Bund des Friedens, tilgt die Raubthiere aus dem Lande, macht dasselbe fruchtbar, so dass es dem Garten Edens gleicht (36, 35) und lässt sie nicht mehr zum Raube der Heiden werden (34, 23—29). Dann thut er ihnen mehr Gutes als je und sie werden erkennen, dass Jahve, ihr Schutzgott, bei ihnen sei (34, 30); er reinigt sie von aller Unreinigkeit und allem Götzendienste, gibt ihnen seinen Geist in die Brust und macht, dass sie seine Rechte halten (36, 25 u. 27), so dass sie sich ihres früheren Wandels schämen (36, 31 f.); Juda und Israel werden wieder vereinigt (37, 16 — 19) und über sie herrscht ein einziger König (37, 22); David, Jahves Knecht (24, 23 f.), d. h. seine Dynastie wird ihr König immerdar (37, 25). Jahve wird nun ewig mit Israel im Bunde stehen und unter ihnen sein Heiligthum haben (37, 26 — 28). An dieser Wiederherstellung des Volkes sollen aber auch die in der Gefangenschaft gestorbenen gerechten Israeliten theilnehmen, und der Prophet verkündigt daher in einer Vision ihre zukünftige Auferweckung (37, 1—14 [1]). Das alles aber thut er nicht um Israels, sondern um seines Namens willen, der durch das Unglück seines Volkes unter den Heiden entweiht wurde (36, 32). Von dem neuen Staatswesen und insbesondere seinem Heiligthume und Cultus gibt dann der Prophet in Form einer Vision, durch die er auf den Tempelberg versetzt wird und in der ihm Jahve den neuen Tempel zeigt und die Gesetze des neuen Staates verkündigt (40, 1—4), eine ausführliche Beschreibung. Der Umfang des neuen Reiches beschränkt sich auf das Land westlich vom Jor-

1) Vgl. Idee des Menschen S. 41. Die symbolische Deutung dieser Stelle auf die politische Wiedererweckung Israels will uns schon deshalb nicht einleuchten, weil doch in der ungefähr gleichzeitigen Stelle Jes. 26, 19 die Vorstellung einer wirklichen Auferstehung nicht zu umgehen ist.

dan (47, 15—20). Jeder Stamm erhält einen Abschnitt der ganzen Landesbreite, im Norden Dan, Asser, Naphtali, Manasse, Ephraim, Ruben, Juda, im Süden Benjamin, Simeon, Isaschar, Sebulon, Gad (48, 1—7). Zwischen beiden Theilen soll ein besonderes Gebiet ausgesondert werden und zwar nördlich für die Priester, mit dem Heiligthume in der Mitte, südlich für die Leviten (48, 8—13), beides als Jahve heilige Hebe (48, 9 u. 14), noch weiter südlich für den nicht heiligen Stadtbezirk, die in der Mitte liegende Stadt, die Gemeindetriften und das Arbeiterland (48, 15 — 19), östlich und westlich für das Grundeigenthum des Fürsten (48, 21 f.). Die Stadt soll nach jeder Himmelsgegend drei Thore haben, welche den Namen der Stämme Israels tragen, und »Jahve ist hier« heissen (48, 30 ff.). Der Zweck dieser veränderten Ansiedlung der Stämme, sowie der Absonderung des Tempelgebietes und des Fürstenlandes ist offenbar, dem Sondergeist einzelner Stämme vorzubeugen, das Heiligthum vor der Beherrschung durch einen einzelnen Stamm zu schützen und die Uebergriffe der Fürsten in das Eigenthum Anderer zu verhüten (vgl. in Bezug auf letzteres 45, 8; 46, 18). Bei der Vertheilung des Landes im einzelnen erhalten auch die Fremden ihr Loos (47, 22 f.). Ausführlicher wird dann die Einrichtung des Tempels beschrieben. Rings um denselben führt eine viereckige Mauer (40, 5), welche im Osten, Norden und Süden mit Thoren versehen ist, die in den äusseren Vorhof führen (40, 6 ff.; 20 ff.). In diesem Vorhofe steht der Brandopferaltar (40, 47; 43, 13 ff.); ersterer ist rund herum mit Hallen für die Priester und die Vorräthe versehen (40, 17; 38; 42, 13 ff.). Aus dem äusseren Vorhofe aber führen ebenfalls drei Thore in den inneren Vorhof (40, 23; 28; 32; 35), in und an denen Tische für das Schlachten der Opferthiere und Zellen zum Aufenthalte für die dienstthuenden Priester angebracht sind (40, 38—46). Der Tempel selbst hat eine Vorhalle (40, 48 f.), durch die man in den Mittelraum und in das Aller-

heiligste gelangt (41, 1 — 4), zur Seite des Mittelraumes befinden sich in zwei Stockwerken über einander Gemächer (41, 5—7). Die Wände des Tempels sind mit Palmen und Cherubim geschmückt (41, 18 — 20). Im Heiligen (Mittelraume) befindet sich ein Rauchaltar (der Tisch, der vor Jahve steht, 41, 22), dagegen wird darin kein Schaubrodtisch und ebenso im Allerheiligsten keine Bundeslade erwähnt, letzteres wohl deshalb, weil auch kein Hoherpriester da ist, sondern die Obliegenheiten desselben allen Priestern zufallen (44, 22). Der Priester ist im Unterschiede vom Volke heilig (42, 14), das Opferfleisch und das Tempelgebiet hochheilig, weshalb kein König mehr in demselben begraben werden soll (42, 12 f.; 43, 7—9), der Unterschied von Rein und Unrein wird stark betont (44, 17 ff.; 22, 26). Der Prophet gibt daher sehr ängstliche Vorschriften über die Reinheit der Priester und verlangt von ihnen, dass sie das Volk über jenen Unterschied sorgfältig unterrichten (44, 15 — 27), dass sie im Tempel wohnen (45, 4) und dass künftig kein Ausländer in demselben Dienst verrichte (44, 6 — 8); ferner sollen fortan die Leviten keine priesterlichen Functionen mehr übernehmen und nur die Nachkommen Zadoks priesterliche Würde haben, weil die ersteren sich zum Götzendienste verleiten liessen, die letzteren während des allgemeinen Abfalls treu blieben (44, 9—15). Als Einkommen sollen die Priester das Opferfleisch, das Verbannte und die Erstlinge der Früchte und Brode empfangen (44, 28 — 31); sie allein vollziehen die Opfer, während der Fürst dieselben darbringt, daher nur in dessen Gegenwart geopfert wird und an ihn die Lieferungen des Volkes für das ständige Opfer stattfinden (45, 13—17; 46, 2). Jahve zieht durch das Ostthor in den neuen Tempel ein und erfüllt mit seiner Herrlichkeit das Haus (43, 5), das daher der Ort seines Thrones genannt wird (43, 7). Unter der Schwelle des Tempels entspringt eine Quelle, welche einen nach dem todten Meere abfliessenden Bach bildet; die Ufer dieses Baches sind mit Bäumen bepflanzt, welche

monatlich reife Früchte tragen und deren Blätter als Arznei dienen. Durch diesen Zufluss wird das Wasser des todten Meeres gesund und enthält dann eine Menge Fische (47, 1—22). Wahrscheinlich will der Prophet dadurch symbolisch den Segen darstellen, der von dem reinen Jahvecultus ausgeht. Von Festen wird das Passah- und Laubhüttenfest erwähnt (45, 21—25), an die Stelle des Versöhnungstages tritt ein Sühnungsfest zu Anfang des Jahres (45, 18–20). An den Fürsten stellt der Prophet die Anforderung, dass er Recht und Gerechtigkeit übe und das Volk nicht bedrücke (45, 9). Er heisst David, was offenbar collectiv zu verstehen (45, 7 vgl. Jer. 30, 9) und daher auf ein neues Herrschergeschlecht aus dem Geschlechte Davids zu deuten ist. Wie die älteren Propheten, so denkt auch Ezechiel sich seinen Fürsten als Vertreter des Volkes, denn er verlangt, dass derselbe immer gleichzeitig mit dem Volke in den Tempel trete (46, 10), wenn er ihm gleich andererseits das Vorrecht zugesteht, bei Abhaltung von Opfermahlzeiten durch das Ostthor einzutreten (44, 3) und lässt ihn bei Darbringung der Opfer offenbar im Namen des Volkes fungiren, da es ja dessen Gaben sind, welche er darbringt. Bei diesem Entwurfe des zukünftigen Staates hat sich der Prophet offenbar an die alten Einrichtungen angelehnt, aber er versucht eine Reform derselben, was freilich theilweise von einem sehr engen levitischen Standpunkte aus geschieht. Soll diese neue Theokratie aber in ihrem Bestande gesichert sein, so muss das Heidenthum fallen. Der Prophet lässt daher, wie wir schon gesehen haben, einen Theil der Nachbarvölker Israels untergehen, und wenn er daneben auch den Aegyptern die Rückkehr aus der Gefangenschaft nach vierzig Jahren verheisst, so sollen sie alsdann doch nur ein kleines, für Israel ungefährliches Königreich bilden (29, 13—16). Er weist aber ausserdem auf eine grosse Niederlage hin, durch welche in der Folge der Zeiten, nachdem Israel bereits wieder eine lange Ruhe in seinem Lande genossen (38, 8—16),

das Heidenthum vernichtet wird. Alsdann wird Gog, der König des im äussersten Norden gelegenen Landes Magog (Collectivname für Völkerschaften des nördlichen Asiens), Fürst von Rosch (nördlich vom Taunus), Meschech und Tubal (Scythen) und von den mit ihm verbündeten Parsen, Kusch (Aethiopen), Put (Mauretanier), Gomer (Kimmerier) und Togorma (Armenier), also die heidnische, Israel feindliche Weltmacht (38, 5 f.) gegen dieses heranziehen (38, 7 ff.), und weil es keine Mauern, Thore und Riegel hat, werden sie es leicht zu bezwingen denken (38, 11 f.). Von Jahve gelockt, der ihn vernichten will, um sich heilig zu erweisen in den Augen der Völker, damit sie zur Erkenntniss seiner Würde kommen (38, 4; 16), erscheint Gog an der Spitze eines mächtigen Reiterheeres zu Raub und Plünderung, daher ihm die handeltreibenden Völkerschaften freudig zujauchzen (38, 4; 13 —15). Aber Jahve sendet ein grosses Erdbeben, so dass die Berge umgerissen werden und die Felswände und Mauern einstürzen (38, 20); in der Verwirrung tödten die Feinde sich unter einander; Pest, Platzregen, Hagel, Feuer und Schwefel kommen über sie (38, 21 f.) und vernichten Gog und sein Heer, das den Raubthieren zur Speise dient (39, 4 f.). Ebenso werden die handeltreibenden Völker an der Küste mit Feuer heimgesucht (39, 6). Die Israeliten gehen heraus aus den Städten, verbrennen in einem siebenjährigen Feuer die herumliegenden Waffen und plündern das Lager (39, 9 f.); Gog und sein ganzer Haufe wird ausserhalb des heiligen Landes begraben, um dasselbe zu reinigen; das Begräbniss dauert sieben Monate, während welcher Zeit sich die Raubthiere an den Leichen sättigen (39, 11 f.; 21—24).

Wir wenden uns sodann zu einigen Psalmen, welche der Zeit des Exils angehören. Sie schildern die Noth der Gefangenen, die Schmähungen ihrer Feinde (102, 1 — 12) und die Trauer um Zion, dessen Gedächtniss die höchste Freude für sie ist und dessen Trümmer sie noch lieb haben (137, 6; 102, 15). Doch gedenken sie

auch des Schutzes Jahves, ohne welchen der Feind sie lebendig verschlungen hätte (124, 2 f.); die Hülfe Israels besteht auch für die Zukunft im Namen des Bundesgottes Jahve (124, 8), der für und für im Himmel thront (102, 13; 123, 1); bei ihm allein ist Vergebung, Gnade und Erlösung (103, 4; 7 f.) und er thut wohl denen, die in seinen Satzungen wandeln (119, 1—8), dieselben im Herzen hegen und sich an ihnen ergötzen (119, 1—8; 11—16), während er diejenigen, die von denselben abirren, wie Schlacken wegräumt (119, 119); er hört die Seufzer der Gefangenen und erlöst die Kinder des Todes (102, 22). Daher wird die Zeit kommen, ja dieselbe ist schon gekommen, dass Jahve sich Zions erbarmt (102, 14); dann wird er Zion bauen und sich ein neues Volk schaffen (102, 17—19), damit es zu Jerusalem sein Lob verkünde (102, 22). Dann werden die Heiden und Könige Jahves Namen und Herrlichkeit fürchten (102, 16), Völker und Königreiche ihm dienen (102, 23), die Kinder seiner Knechte aber werden im Lande wohnen, und ihr Same wird vor ihm bestehen (102, 29).

Endlich betrachten wir noch die Prophetie Jesaias 40 — 66. Indem wir für den allgemeinen Gedankengehalt derselben auf unsere frühere Exposition (Idee des Menschen S. 41 ff.) verweisen, unterziehen wir hier nur diejenigen Elemente der Betrachtung, welche speciell mit der Idee des göttlichen Reiches und seiner zeitgeschichtlichen Entwicklung zusammenhängen. Der Verfasser ist ein im babylonischen Exile lebender Prophet, der sein Buch an drei verschiedenen Zeitpunkten niederschrieb. Der erste Theil (40—48) fällt in die Zeit, wo Cyrus gegen Babylon anrücke und die Israeliten daher ihre Befreiung erwarteten, der zweite (49—62) in die Zeit, wo Cyrus, genöthigt sich gegen die mit Babylon verbündeten Völker Kleinasiens unter Krösus zu wenden, die Eroberung Babylons vorläufig aufgab und gegen Kleinasien aufbrach, daher die Erlösung Israels sich zu verzögern schien, der dritte (63 — 66) in die Zeit, wo Cyrus die

Lyder besiegt hatte, die Belagerung Babylons begann und die Erlösung Israels daher in sicherer Aussicht stand. In dem ersten Theile ist daher der Blick des Propheten unverwandt auf die nahende Erlösung des Volkes gerichtet. Diese Erlösung hat ihr Motiv in dem Verhältnisse Jahves zu seinem Volke. Jahve, der über dem Kreise der Erde thront (40, 22), der Gott der Heerschaaren, der die Sterne gleich einem Heerführer aus ihren Wohnungen führt (40, 26), der erste und der letzte Gott, ausser dem keiner ist (44, 6 vgl. 43, 10), vor dem alle Götzen nichtig sind (41, 24; 44, 12 — 17), hat Israel gebildet und bereitet zu seiner Ehre und ihm vom Mutterleibe (von seiner Entstehung an) geholfen (43, 7; 44, 2); er hat den Samen seines Freundes Abraham berufen von den Säumen der Erde (Aegypten) her, ihn zu seinem Volke erwählt (41, 8 f.) und ihn errettet aus der Hand der Aegypter (43, 16 f.). So ist er der Heilige, der Heiliger (Weiher), der Schöpfer und König Israels geworden (43, 15; 41, 22), Israel ist theuer und geehrt in seinen Augen, es ist sein erwählter Liebling (43, 2 u. 4). Die Verheissung, welche Israel auf diese Weise empfangen hat, ist eine unveränderliche (40, 3), kraft derselben will Jahve überall schützend in ihm gegenwärtig sein (43, 2) Darum will er auch ihr Erlöser und Erretter werden (41, 14; 43, 3), er will mit ihnen sein, ihnen helfen und sie stützen, ihre Feinde aber vernichten (41, 10 f.). Die Drangsale Israels sollen ein Ende haben, seine Sünde soll gesühnt sein (40, 2), so wenig es dies auch seinem Gesammtzustande nach verdient. Denn auch im Exil haben sie ihm noch Arbeit gemacht mit ihren Sünden, insbesondere mit ihrem Götzendienste (40, 27; 43, 25; 48, 5), auch jetzt sind sie noch kein Silber geworden im Ofen des Elendes; trotzdem er sie um ihrer Uebertretungen des Gesetzes willen der Plünderung preisgegeben und die Gluth seines Zornes über sie ausgegossen, sind sie doch nicht zur Einsicht gekommen (42, 24 f.) und führen seinen Namen ohne Wahrheit und Redlichkeit im Munde

(48, 1). Aber Jahve verschliesst seinen Zorn, dass er Israel nicht ausrotte und errettet es, damit sein Name (der Heilige Israels) nicht entweiht werde unter den Heiden (48, 9 — 11). Zum Werkzeuge dieser Rettung hat er den Cyrus erwählt, er ist daher sein Gesalbter (Auserwählter), der Mann seines Rathes und sein Hirte (für Israel; 44, 28; 45, 1; 46, 11; 48, 14). Rasch wie ein Adler kommt er von Norden und Osten (Medien und Persien) auf den Ruf Jahves herbei, mit dessen Namen im Munde (41, 25; 46, 11), verfolgt Völker und Könige, die ihm Jahve preisgegeben, ungefährdet auf Pfaden, die er nie betrat, wirft sie nieder und erbeutet ihre Schätze (41, 3; 45, 1—3). Diese Auszeichnung wird dem Cyrus nur um Israels willen zu Theil, da er ja vor seiner Berufung Jahve nicht kannte, wohl aber soll er wie die ganze Welt an diesen Erfolgen erkennen, dass Jahve allein Gott sei (45, 3—6). Die Völker der Erde schauen es und erbeben (41, 5). Bisher hat Babylon sich verlassen auf seine Bosheit (Tyrannei) und glaubt, niemand (kein Gott) achte auf sein Thun, nun kommt unversehens das Verderben über es (47, 10 f.). Denn Jahve selbst zieht (Cyrus zur Seite) als Kriegsmann gegen Babylon, um es zu verwüsten (42, 13 — 15), er will rechten mit den Heiden um seines Volkes willen (41, 1), sich wie vordem bewähren als dessen Gott (43, 11 — 14) und die Wahrsagerei und Astrologie der Babylonier wie die falschen Propheten der Israeliten, welche Babylons Sieg verkündeten, zu Schanden machen (44, 25; 47, 13). Die Ausführung dieser Thaten zur Erlösung Israels hat er schon begonnen, das soll für dieses eine Mahnung sein, sich zu bekehren (44, 21 — 23), zu hören und zu sehen auf die göttliche Verheissung, statt wie bisher aus Kleinmuth Augen und Ohren dagegen zu verschliessen (42, 18 —20), nicht zu verzagen, sondern zu wissen, dass Jahve denen, die auf ihn vertrauen, neue Kraft gibt (40, 28—31). Mit der Einnahme Babylons sinkt die Tochter Babels (das babylonische Volk) von ihrer Höhe herab in

den Staub; verlassen (von ihren Bundesgenossen) wie eine Wittwe, kinderlos (durch den Tod ihrer Angehörigen), geräth sie trotz ihrer Magie in schwere Dienstbarkeit, in Schmach und Schande, die Bilder ihrer Götter Bel und Nebo und mit ihnen die Gottheiten selbst wandern in die Gefangenschaft (46, 1 f.). So rächt es der Heilige Israels, dass sie dieses, das Jahve ihnen übergeben, mishandelt haben (47, 1—10). Cyrus aber wird Befehl geben, dass die Israelitischen Gefangenen entlassen, und dass Jerusalem und der Tempel wieder aufgebaut werde (44, 28; 45, 13). Zur Entschädigung für Israel gibt Jahve dem Cyrus Aegypten, Kusch und Saba als Lösegeld (43, 3), während jenes kein Lösegeld für seine Entlassung zahlt (45, 13). Von allen Himmelsgegenden sammelt Jahve dann die Glieder seines Volkes (43, 5 f.), das seine Widersacher wie ein Dreschwagen vernichtet (41, 15). Unter dem Jubel von Himmel und Erde treten sie den Weg in die Heimath an (44, 22 f.). Damit sie ohne Beschwerde die Wüste durchwandern können, lässt Jahve dort durch Abtragung der Hügel und Ausfüllung der Thäler eine ebene Bahn machen (40, 3—5), in dem dürren Lande Quellen aufbrechen und schattige Bäume aufsprossen, so dass selbst die Thiere der Wüste ihn preisen (41, 18 f.; 43, 19 f.). Dann wird alles Fleisch die Herrlichkeit Jahves schauen (46, 5), der Israel voranzieht, wie ein sorgsamer Hirte für die Seinen sorgend (40, 9 — 11), die finstere (unwegsame), blind (verwirrt) machende Wüste (durch seine Leitung) erhellend (42, 16) und alle Hindernisse wegräumend (45, 2). Mit der Rückkehr in die Heimath kommt dann die goldne Zeit für Israel. Jahve macht das Land fruchtbar, giesst seinen Geist aus auf das Volk und verleiht dessen Sprösslingen Segen (44, 3). Die Bewohner von Aegypten und Kusch müssen Israel ihre Schätze hergeben; die Sabäer werden zu seinen Sclaven und erkennen Jahve an (45, 14); die aus der Niederlage durch Cyrus entronnenen Heiden wenden sich zu Jahve, ihm beugen sich alle Kniee und seine Feinde schämen

sich (45, 20 — 25); künftig rechnen die Heiden es sich zur Ehre, sich Israel und seinem Gotte zuzuwenden (44, 5). Diese Herstellung des idealen Israels ist aber insbesondere das Werk des Knechtes Jahves im engeren Sinne, des wahren Israels. Wie er, auf den Jahve seinen Geist gelegt hat, den Exulanten die blinden Augen öffnet, indem er sie zur Erkenntniss des nahen Heils führt und sie aus ihren Kerkern befreit (42, 7 vgl. 43, 8), so thut er auch den Völkern das Recht kund und begründet es auf Erden, indem er mit stillem Sinne lehrt und die Gebeugten und Gedrückten aufrichtet (42, 1—4); ihn macht Jahve zum Volksbunde (zum Bundesstifter) für Israel (vgl. 49, 8) und zum Lichte der Heiden (42, 6). Die Masse des Volkes wird daher von dem Propheten wiederholt zur Bekehrung aufgefordert (44, 22; 48, 18). — Im zweiten Theile ist der Blick des Propheten in Folge der Verzögerung der Erlösung, welche ihm als eine Folge der Sünden Israels erscheint (59, 2 — 9), auf den gegenwärtigen Zustand desselben gerichtet. Er schildert die Masse der Israeliten in Babylonien als von Gott geschieden durch ihre Missethaten (59, 2), Jahve hat sein Weib Israel entlassen, gezwungen durch dessen Sünden (50, 1); denn sie sind abtrünnig geworden von ihm, haben sich heidnischem Aberglauben ergeben, bringen den babylonischen Gottheiten Kinderopfer dar, verehren aufgerichtete Steine (Fetische) und wallfahrten zum Bel (57, 5 f.; 9). Statt Liebe und Erbarmung zu üben an ihren armen Volksgenossen, was in den Augen Jahves das rechte Fasten ist, thun sie sich viel zu gut auf ihre Kasteiungen, begleiten dieselben mit vielen traurigen Geberden, betreiben aber gleichwohl an solchen Tagen ihre Geschäfte und zwingen ihre Arbeiter mit Schlägen zur Arbeit (58, 3—7); Gewaltthat, Lüge, Hinterlist, falsche Rechtsprechung geht bei ihnen im Schwange (59, 2—8); ihre Hirten (die Propheten) aber sind Blinde, stumme Hunde, Träumer und Habgierige (56, 10—12). Die Folge davon ist die Rathlosigkeit, peinliche Ungewissheit und Unruhe des Volkes (über den

Ausgang des Feldzuges des Cyrus: 59, 10) und die thatsächliche Verzögerung der Erlösung. Bei diesem Zustande der Masse hat der Knecht Jahves, die diesem ergebenen Glieder des Volkes, viel zu leiden; sie trifft nicht allein die brutale Behandlung der Heiden, welche so weit geht, dass sie selbst noch im Grabe verunehrt werden (53, 8 f.; 12), sondern auch die Feindschaft und Mishandlung ihrer Volksgenossen, welche sie deshalb als von Jahves Strafgericht getroffen ansehen und sie wegen ihrer Verkündigung des göttlichen Willens hassen (52, 14—53, 4; 50, 5 f.), so dass sie ein Abscheu des Volkes und Knechte der Tyrannen geworden sind (49, 7). Doch verzagt deshalb der Prophet nicht an der Zukunft des Volkes, sondern er hat die Zuversicht, dass grade der verachtete Knecht Jahves dasselbe durch seine Gerechtigkeit, seine ausharrende Geduld, mit der er die von Jahve gesandten Leiden unschuldig für das schuldige Volk trägt, und durch seine Weisheit, welche viele zur Gerechtigkeit führt, errettet werde (59, 2 u. 9—11). Deshalb vertraut der Prophet, trotz jenes Zustandes des Volkes, dass das Heil Jahves nahe sei und dass seine Gerechtigkeit demnächst offenbar werde, und ermahnt, ihr Erscheinen durch Bekehrung, Recht, Gerechtigkeit und Liebe, durch Halten des Sabbaths und Vermeidung alles Argen zu sichern (56, 1 f; 55, 7; 58, 8—11). Wie vordem die Israeliten den Kelch des Zornes und des Taumels (des Entsetzens und der Verzweiflung) getrunken haben, so sollen ihn bald die Babylonier trinken (51, 17 u. 23), denn Jahve zieht wie ein Kriegsheld für Israel in den Kampf und hält Gericht über die Völker (die Westländer unter Krösus und die Babylonier); sein Arm trifft sie (durch Cyrus), und die babylonischen Zwingherrn reiben sich durch innere Zwistigkeiten unter einander auf; verwundert sehen die Heiden das grosse Heil, das Gott seinem Volke schafft (51, 5; 52, 10; 49, 26). Kann doch Jahve, der, obgleich im Himmel thronend, doch bei den Gebeugten und Niedergeschlagenen ist (57, 15), Zions nicht vergessen, und gedenkt er

doch immerdar der Mauern Jerusalems (49, 15 f.). Dann werden die Gefesselten erlöst (51, 14), und die Israeliten ziehen ungestört aus von Babylon, nachdem sie und insbesondere die Leute, welche die heiligen Geräthe tragen, sich gereinigt; Jahve wird bei ihnen sein und den Zug leiten und schützen (52, 11 f.). Boten ziehen über die Berge nach Jerusalem, um das nahe Heil zu verkünden, und die Trümmer Zions brechen in Jubel aus (52, 7 u. 9). Weder trügerische Wüstenspiegelungen noch Sonnenbrand sollen die Israeliten auf dem Zuge treffen, denn Jahve führt sie zu Wasserquellen (49, 10). Aus allen Himmelsgegenden eilen dann die verbannten Israeliten herbei (49, 12), sorgsam geleitet von den Heiden, welche sie freiwillig herausgeben (49, 22), die babylonischen Ansiedler aber verlassen die heilige Stadt (49, 17). Dann wird der Knecht Jahves mit Freuden die Früchte seiner Einsicht sehen (53, 11), er wird die verödeten Erbgüter vertheilen (49, 8), ja er wird einen Antheil an der Beute des Cyrus erhalten (53, 12), wogegen die Abtrünnigen das Böse, was sie jenem angethan, erndten und keinen Antheil an dem Heile haben (50, 11; 57, 21). So ruft Jahve die verstossene Gattin zurück und erbarmt sich Israels mit immerwährender Gnade (54, 6 u. 8). Er hat geschworen, dasselbe künftig nicht mehr seinen Feinden preiszugeben (62, 8 f.), der Bund seines Friedens soll fürder nicht mehr wanken (54, 10). Den Zustand der neuen Gottesherrschaft beschreibt dann der Prophet folgendermassen: Israel soll wieder zu einem grossen Volke werden und Jerusalem volkreicher sein denn zuvor (51, 1 f.; 54, 1), so dass das Land zu enge wird für seine Bewohner (49, 19 f.) und die Landesgrenzen durch Zurückdrängung der heidnischen Nachbaren erweitert werden müssen (54, 2 f.). Jerusalem wird glänzend wiederhergestellt (54, 11 f.), und kein Unbeschnittener darf es betreten (52, 2); wie eine herrliche Krone soll dasselbe im Lande sein (62, 3), seine kahlen Berge werden künftig im Schmucke der Bäume prangen (60, 13), und seine

Bewohner heiliges Volk und Erlöste Jahves heissen (62, 12); Gottes Strahlenglanz wird der heiligen Stadt Sonne und Mond sein (60, 19 f.), alle seine künftigen Feinde sollen zu Schanden werden (54, 15—17). Völker und Könige werden dem Glanze Zions nachziehen, Geschenke dorthin bringen, Jahve preisen, die Mauern Zions bauen helfen (65, 1—10) und dieses die Stadt Jahves nennen (60, 14); Könige und Fürstinnen werden ihm Aufmerksamkeiten erweisen und mit Ehrfurcht den Boden Jerusalems betreten (49, 23), Herrscher ehrfurchtsvoll vor dem Knechte Jahves aufstehen und niederfallen (49, 7). Dann wird sich Gott über sein Volk, an dem er sich verherrlicht hat, freuen wie ein Bräutigam über seine Braut (62, 5). Alle Kinder Jerusalems werden künftig Jünger Jahves und Gerechte sein, so dass es fest gegründet steht durch Gerechtigkeit (54, 13 f.; 60, 21). Fortan hört Schmerz und Seufzen im Lande auf, immerwährende Freude schmückt das Haupt der Erretteten (51, 1; 61, 7), alle Noth hat ein Ende, Abgaben drücken das Volk nicht mehr (55, 1 f.), Fremde übernehmen die gewöhnliche Arbeit für die Israeliten; wie die Priester dereinst von dem Volke, so bezieht dieses Einkünfte von den Heiden (61, 5 f.); die Gegend um Jerusalem wird wie Eden, wie der Garten Jahves sein, erfüllt von Lobgesang und Psalmenton (51, 3). Fremde und Verschnittene, welche sich in Israel ansiedeln, sollen künftig nicht ausgestossen sein aus der Gemeinde, wenn sie nur den Sabbath und den Bund Jahves halten; auch die letzteren werden nach ihrem Tode ein rühmliches Andenken empfangen und die ersteren sollen Jahve wohlgefällige Opfer bringen dürfen (56, 3—7). Denn die Gottesherrschaft wird in Zukunft eine allgemeine sein; von Israel, welches mit dem Geiste und dem Worte Jahves für immer versehen wird (51, 16; 49, 2; 59, 21), geht Unterweisung aus, Jahves Gesetz wird zum Lichte der Heiden (51, 4 vgl. 49, 6), der Tempel zu einem Bethause für alle Völker (56, 7). So wird der Heilige Israels Gott über die ganze Erde; die Heiden

unterwerfen sich willig der Israelitischen Oberherrschaft, so dass Israel nunmehr die Gnadenverheissungen Davids empfängt (55, 3—5). Mit dieser sittlichen Umwandlung der Welt aber verbindet sich eine materielle, damit die Idee der vollendeten Welt ihre vollkommene Verwirklichung finde. Jahve gründet einen neuen Himmel und eine neue Erde, wogegen der alte Himmel wie Rauch zerstiebt und die alte Erde wie ein Kleid vergeht (51, 6; 16). — In dem dritten Theile sieht der Verfasser schon auf eine blutige Niederlage der Feinde (des Krösus und seiner Verbündeten bei Sardes) zurück. Jahve kommt als Sieger von Edom her (63, 1—3). Der Tag der Rache, das Jahr der Erlösung ist nun gekommen (63, 4). Aber ist dies Vertrauen durch die Wirklichkeit gerechtfertigt? Jahve ist freilich der Vater Israels, sein Erlöser von jeher (63, 16), deshalb nahm er sich seiner an in den Tagen der Vorzeit (63, 7 — 9). Erst als sie widerspenstig wurden und seinen heiligen Geist betrübten, stritt er als ihr Feind gegen sie (durch die Assyrer und Babylonier: 63, 10). Da gedachte das Volk in seiner Noth der früheren Thaten Jahves, des Zuges durch das rothe Meer, des Geistes des Lichtes und Rechtes, den er ihnen verlieh, des Schutzes, den er ihnen in der Wüste angedeihen liess, des Durchganges durch den Jordan, der Ansiedlung in Kanaan (63, 11—14). Aber war es nicht Jahve (als absolute Causalität alles Daseienden), der das Volk abirren liess, der sein Herz verstockte (63, 17), der ihm nur so kurze Zeit den ungestörten Besitz Kanaans gewährte und sein Heiligthum von den Feinden zertreten liess, ist nicht der Abfall des Volkes durch sein Unglück veranlasst (64, 4—6), ist es daher nicht, als habe Jahve nimmer über es geherrscht (63, 18 f.)? So thut denn auch jetzt noch die Bitte noth, dass er zu seinem Volke zurückkehre, dass er den Himmel mit Gewalt öffne und herabfahrend die Feinde vernichte (63, 17; 19; 64, 1), und dass er nicht ruhig zusehe, wie Zion eine Wüste geworden und der Tempel verbrannt ist (64, 9 — 11).

Jahve antwortet auf diese Vorhaltung, dass er ja dem Volke (durch Cyrus) seine Hülfe angeboten, obgleich sie es nicht verdienten, denn sie reizten seinen Zorn noch immerfort durch Theilnahme an dem Götzendienste und an den Opfermahlzeiten mit Schweinefleisch, durch Nekromantie und durch heidnische Weihen (65, 1 — 5). Wollten doch selbst auch diejenigen, welche nicht gradezu abgefallen sind, in Babylon bleiben und dort einen Tempel bauen, der doch Jahve, den Schöpfer und Beherrscher des Weltalls, nicht aufnehmen könne und der ihnen daher zum Frevel gerechnet werden solle (63, 1 — 3). Nur um seiner Knechte willen will er daher nicht das ganze Volk verderben, sondern Auslese halten, seine Auserwählten in den Besitz des heiligen Landes setzen, die Abtrünnigen aber dem Schwerdte und dem Hunger preisgeben, so dass ihr Name statt zum Zeichen des Segens zum Fluche wird (65, 8 — 16; 66, 4). Jahve wird von Jerusalem aus im Feuer und Gewittersturme erscheinen, um Gericht zu halten über die Völker sowohl wie über die israelitischen Götzendiener (66, 6; 15 — 17), deren Leichen unbeerdigt (wahrscheinlich im Thale Hinnom) liegen bleiben sollen, um, von nicht sterbenden Würmern und nicht verlöschendem Feuer verzehrt, zum Abscheu aller Menschen zu werden (66, 24). Dieses Gericht aber dient zugleich der Herstellung der allgemeinen Gottesherrschaft. Die Entronnenen werden die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit überall verkünden (66, 18 f.); dann werden sich die Heiden freiwillig unterwerfen und die zerstreuten Israeliten selbst wie eine Opfergabe für Jahve nach Jerusalem bringen (66, 21). Dort erscheinen sie zukünftig von Neumond zu Neumond und von Sabbath zu Sabbath, um anzubeten (66, 23). Gott aber schafft dann einen neuen Himmel und eine neue Erde (65, 17; 66, 22); in Jerusalem ertönt fortan kein Wehklagen mehr, sondern die Bewohner frohlocken mit Jahve selbst über die heilige Stadt und das Volk (65, 18 f.); die Israeliten werden in Frieden Häuser bauen und Weinberge pflanzen;

die Raubthiere verlieren ihre wilde Natur, hundertjähriges Alter wird als geringe gelten, alle Bitten werden bei Gott bereitwillig Gehör finden und alle werden künftig Priester Jahves sein können (65, 20 f.; 24 f.; 66, 21).

3. Die Idee des göttlichen Reiches seit der Rückkehr aus dem Exil.

Wie im gesammten Volksleben, so tritt auch in der religiösen Anschauungsweise der Israeliten mit der Rückkehr nach Palästina ein entscheidender Wendepunkt ein. Die Weissagungen der Propheten, soweit sie sich auf die Entlassung aus dem Exil durch Cyrus, den Wiederaufbau des Tempels und der Stadt und die Neubegründung des Israelitischen Gemeinwesens beziehen, gehen in Erfüllung; mit Serubabel tritt ein Davidide an die Spitze des Volkes, das Priesterthum und Hohepriesterthum übernimmt wieder seine Functionen, und die Leitung des Volkes durch Stammfürsten und Aelteste der Geschlechter wird wiederhergestellt. Aber wie weit entfernt sich im einzelnen die Wirklichkeit der neuen Gemeinde von der ideellen Vorstellung der Propheten. Es ist eine verhältnissmässig kleine Anzahl Exulanten der niederen Stände aus den Stämmen Juda und Benjamin nebst einer verhältnissmässig grossen Anzahl Leviten, welche sich neu ansiedeln; nur einen kleinen Theil des Landes können dieselben in Besitz nehmen, während neben ihnen sich die Samariter und Edomiter behaupten; der neue Tempel und das neue Jerusalem, unter grossen Hindernissen aufgebaut, sind ärmlich ausgefallen im Verhältnisse zum alten, geschweige denn zu den Plänen des Hesekiel; die neue Gemeinde, unter der Botmässigkeit persischer Statthalter stehend, führt ein kümmerliches Dasein und die Völker unterwerfen sich nicht der israelitischen Theokratie; die ethische Anschauung der Propheten weicht einer

ängstlichen Rücksichtnahme auf die äusseren Formen der Religiosität und die Reinheit der Abstammung (bei den Priestern), und an die Stelle des Prophetismus tritt überhaupt der restaurirte Mosaismus und die denselben ergänzende Tradition. Die religiöse Thätigkeit richtet sich daher nunmehr statt auf eine lebendige Reproduction der hebräischen Religionsideen auf die dogmatische Schriftgelehrsamkeit; ein besonderer Stand der Schriftgelehrten entsteht neben dem Priesterthume, welcher einen mächtigen Einfluss auf die Richtung des Volkslebens ausübt. Den nachdrücklichsten Anstoss zu dieser Richtung gibt die Wirksamkeit des Esra. Nur in verschiedener Weise erscheint später dieser Geist ausgeprägt in den beiden im zweiten Jahrhunderte auftretenden Parteien der Pharisäer und Sadducäer und bei den am Schlusse desselben erscheinenden Essenern. Dass dadurch auch die Richtung der Juden ausserhalb des Mutterlandes mit bestimmt wird, liegt in dem Verhältnisse begründet, worin dieselben zu dem Jerusalemitischen Religionswesen treten. Jedoch wie sich selbst in Palästina neben dem gesetzlichen Wesen ein guter, der Fortbildung fähiger Rest lebendiger Religiosität erhält, so noch vielmehr bei jenen. Derselbe wird dann neu befruchtet durch die Berührung mit dem Hellenismus und in Bezug auf einzelne Anschauungen auch mit dem Parsismus, durch die Erhebung der Nation unter den Maccabäern und durch den Zusammenstoss mit dem römischen Weltreiche, welcher einerseits durch den Gegensatz das national-religiöse Bewustsein hebt und doch andererseits eine universellere und mehr ethische Ausprägung der hebräischen Ideen fördert. Wie in Bezug auf diese letzteren überhaupt, so ist daher auch bezüglich der Idee des göttlichen Reiches die nachexilische Literatur des Judenthums keineswegs ein unfruchtbares Gebiet, sondern es liegt hier eine Fortentwicklung der hebräischen Anschauung vor, ohne welche die Entstehung des Christenthums ein Räthsel bliebe. Die Prophetie gewinnt den Verhältnissen und dem Geist der Zeit gemäss eine

neue Gestalt. Durch die Rückkehr aus dem Exil und die Neubegründung der israelitischen Gemeinde und ihres Cultus werden zwar die Weissagungen der alten Propheten erfüllt, aber nur in sehr unvollkommener Weise, und das prophetische Bewustsein sieht sich daher genöthigt, ihre volle Verwirklichung auch fortan noch von der Zukunft zu erwarten. Es ist daher natürlich, dass sich die neue Prophetie an die ältere anlehnt. Der Kreis, worin sich diese Erwartungen bewegen, ist anfangs ein enger, es ist vorwiegend nur der zukünftige Zustand der Gemeinde selbst, auf welchen sich dieselben beziehen, dann aber gewinnen dieselben unter dem Eindrucke der macedonischen und römischen Weltmonarchie und der hierdurch herbeigeführten Völkervermischung eine, gleichwohl die Vorstellung von der centralen Stellung Israels nicht verleugnende, universelle Richtung. Das ethische Element der prophetischen Anschauung wächst, die Idee des Israeliten wird erweitert zu derjenigen des Frommen überhaupt, diejenige des Messias zu der des Menschensohnes, der Gegensatz zwischen Israel und den Heiden wird mehr und mehr zu einem Gegensatze der Gerechten und Gottlosen auch innerhalb Israels, und die Disposition eines Theiles der Heiden für das Gottesreich kommt mehr als bisher zur Anerkennung, so dass die specifische Stellung Israels mehr aus geschichtlichem Gesichtspunkte erfasst wird und Nationalität und Religion nicht mehr unterschiedslos zusammenfallen; die Prophetie geht darauf aus, die Geschicke der Nation, wie sie thatsächlich in den Zusammenhang der grossen Völkerkatastrophen verflochten sind, so auch ideell als geordnete Momente der in der Welt sich realisirenden göttlichen Gedanken und ihres leitenden Princips, die Herstellung des Königreichs Jahves, anzuschauen und darzustellen. Durch diese, das prophetische Bewustsein nunmehr wesentlich beherrschende Tendenz ist zugleich die Form der neuen Weissagung bedingt. Das rednerische Element tritt zurück vor dem schildernden, für das sich dann die Vision und zwar, da die Pro-

pheten fortan fast ausschliesslich literarisch wirken, die fingirte Vision als die entsprechende Form darbietet. Indem aber der Prophet nicht minder die Vergangenheit als die Zukunft als eine Kette von Erfüllungen göttlicher Rathschlüsse darzustellen bestrebt ist, wobei jene sich zu dieser wie der Anfang und Verlauf eines Prozesses zu dessen Abschluss verhält, ist er genöthigt, seinen Standpunkt in der Vergangenheit zu nehmen und legt daher seine Weissagung geschichtlichen oder sagenhaften Persönlichkeiten der Vorzeit (Daniel, Henoch, Salomo) in den Mund, so dass dasjenige, was für den historischen Standpunkt der Propheten Geschichte ist, für seine ideale Betrachtung zur Weissagung wird [1]). Die göttliche Logik aber, welche in dem Zusammenhange der Ereignisse waltet, kommt dadurch zum Ausdrucke, dass dieselben in den Rahmen mathematisch geordneter chronologischer Zahlenreihen eingefügt werden [2]).

---

1) Dies ist den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit gemäss der Grund für die Uebertragung der Weissagungen auf einen älteren Namen. Andere Gründe, wie die Tendenz, durch die Darstellung der Geschichte als Weissagung auch der eigenen Prophetie gewissermassen die Bürgschaft der Erfüllung zu geben, die Nothwendigkeit, die die fremde Oberherrschaft bedrohenden Weissagungen den Augen der Machthaber durch Zurückverlegung in die Vergangenheit zu verbergen, ohne sie den Volksgenossen unzugänglich zu machen, und die durch das Aussterben der alten, durch die mündliche Rede wirkenden Prophetie (1. Macc. 9, 27), herbeigeführte Nöthigung, durch Anlehnung an ältere Namen der Weissagung Nachdruck zu geben, sind nur mitwirkende Momente.

2) Man hat dieser Gattung der nachexilischen Literatur den Namen Apokalyptik, im Unterschiede von der (älteren) Prophetie, gegeben, aber auch abgesehen davon, dass auf den Begriff der Offenbarung beide Gattungen Anspruch machen, so erweist sich ja für die geschichtliche Betrachtung die sogenannte Apokalyptik als blosse Fortentwicklung der Prophetie, was durch Stellen wie Ps. 74, 9; 1. Macc. 9, 27; 4, 46 nicht widerlegt wird, da dieselben entweder die mündliche Prophetie vor Augen haben oder sich nur auf eine bestimmte Periode beziehen.

a. *Haggai, der Verfasser von Sacharja 1—8, Maleachi, Psalmen aus nachexilischer Zeit.*

Wir haben es hier mit prophetischen Stücken aus der Restaurationsepoche während der persischen Oberherrschaft zu thun, deren Character wir anderswo (Idee des Menschen S. 46 ff.) näher geschildert haben. Auf dem vorliegenden Gebiete zeigt sich dieser Character vornehmlich darin, dass in Folge des deistischen Gottesbegriffes die sittlichen Mächte, welche bei den ältern Propheten als Qualitäten Gottes selbst gedacht sind, zu relativ selbständigen Potenzen ausgeprägt werden, dass die göttliche Gerechtigkeit vor der Reflexion auf seine Macht zurücktritt, und dass neben dem idealen Königthume der Zukunft (Haggai) die Vorstellung eines neuen Hohenpriesterthums (III. Sacharja vgl. Esra 2, 63) oder eines Propheten als Boten Jahves vor dem kommenden Gerichte (Maleachi) erscheint. Ein höherer dichterischer Schwung gibt sich nur in den Psalmen, welche unter dem Eindrucke der Wiederherstellung der Gemeinde und des Tempels stehen, kund.

Die Weissagungen des Haggai, an den Statthalter Serubabel und den Hohenpriester Josua gerichtet, sind veranlasst durch den Stillstand des Tempelbaues in Folge der von den Samaritern bei dem persischen Könige erhobenen Anklage gegen die Juden und durch die während der wieder aufgenommenen Arbeit eingetretene Entmuthigung in Folge einer neuen Einsprache gegen den Bau und der sichtbaren Unansehnlichkeit des neuen Tempels im Vergleich zu dem alten. Der Prophet erinnert, wie dadurch, dass man den Tempelbau unterlasse, während man doch für sich selbst schöne Wohnungen einrichte, Misswachs durch Dürre und Hagel hervorgerufen werde, denn auf diese Weise würden alle ihre Handlungen und Opfer in den Augen Jahves unrein. Um diese Plage abzuwenden, möge das Volk den Bau in Angriff nehmen, damit Jahve, der durch die Unterlassung gekränkt sei,

durch die Ehre, die man ihm anthue und durch das Wohlgefallen, welches er an einem neuen Tempel haben werde, den Unsegen von ihnen nehme (1, 1—14; 2, 11 — 19). Dass der Tempel, der in Folge dieser Ermahnung in Angriff genommen worden war, den Glanz des alten bei weitem nicht zu erreichen scheine, solle sie nicht entmuthigen, denn das Wort (die Verheissung) des ehedem von Jahve der Heerschaaren mit Israel geschlossenen Bundes und sein Geist sei unter ihnen wirksam (2, 3—5). Kraft dessen werde er in kurzem Himmel und Erde erschüttern, die heidnischen Königreiche vernichten und die Krieger sich unter einander aufreiben lassen; dann würden die erschreckten Völker mit Gaben von Silber und Gold, das ja ohnehin Jahves Eigenthum sei, herbeieilen, um ihn zu versöhnen (2, 6—8; 21 f.). So wird dann die Herrlichkeit des neuen Tempels grösser werden als die des alten, Jahve aber wird demselben Frieden (keine neue Zerstörung) bescheeren (2, 9) und den Serubabel, den Statthalter Judas, seinen Knecht und Erwählten, so werth halten wie seinen Siegelring (2, 23). Letzteres lässt sich, da Serubabel ein Davidide war, schwerlich anders verstehen, als dass an ihm sich die Verheissung eines neuen grossen Königs aus dem Hause Davids erfülle.

Gleichzeitig mit Haggai wirkte der jüngste Sacharja (Sach. 1 — 8). Nachdem der Prophet im Eingange seines Buches, dessen Abfassung auch zeitlich zuerst fällt, darauf hingewiesen, wie die Väter der Israeliten durch ihre bösen Wege und ihre Widerspenstigkeit gegen das Wort Jahves dessen Zorn erregt hätten und erst dann umgekehrt wären, als Jahves Drohung sich durch das Verderben, das er unter sie gebracht, bewährt, und sie ermahnt hat, es nicht ebenso zu machen, sondern sich rechtzeitig zu Jahve zu wenden, damit er sich auch zu ihnen wende (1, 1 — 6), gibt er in sieben Nachtgesichten (Traumbildern) eine Schilderung der zukünftigen Beglückung Israels. In den Vorhof des himmlischen Zeltes der Offenbarung, des Urbildes des irdischen, versetzt, wo ihm

der Engel Jahves als Führer und Erklärer dient (1, 9; 2, 2 u. 7; 4, 1 ff.; 6, 4), sieht er im ersten Gesichte einen Engel auf einem röthlichen Rosse und hinter ihm als dem Anführer andere Engel auf röthlichen, rothen und weissen Rossen. Auf die Frage des Propheten deutet der Anführer das Gesicht dahin, dass diese Reiter Boten Jahves seien, welche die Erde durchstreift und sie ruhig gefunden hätten, weil Gott sich noch nicht für sein Volk erhoben habe. Auf die Frage des Engels an Jahve der Heerschaaren, warum derselbe sich nach siebenzig Jahren des Elends noch nicht Jerusalems und der Städte Judas erbarmt habe, erwiedert dieser, sein Eifer sei gross für Jerusalem und er grolle den Heiden, weil sie bei dem Strafgerichte über Juda das Masz überschritten; er wolle sich nunmehr Jerusalem mit Erbarmen zuwenden, der Tempel und die Stadt solle gebaut werden und die Städte Judas von Segen überfliessen (1, 7 — 17). In dem zweiten Gesichte sieht der Prophet sodann vier Hörner (Stiere mit Hörnern), Symbole der nach allen Himmelsgegenden wohnenden Völker, welche Israel und Jerusalem zerstört haben. Diese Hörner werden von vier Schmieden abgeschlagen d. h. die feindlichen Mächte werden vernichtet. Darauf misst ein Engel mit einer Messschnur das Terrain für das zukünftige Jerusalem, aber der Engel Jahves sistirt diese Messung, weil Jerusalem wegen seiner grossen Ausdehnung ohne Mauern bleiben solle; Jahve werde selber eine feurige Mauer um die Stadt sein. Damit sich diese Weissagung erfülle, werden die noch in Babylon weilenden Juden aufgefordert zu fliehen. Jahve habe seinen Engel gegen dieses Land gesandt, weil die Babylonier sich vergriffen hätten an seinem Augapfel Israel; dafür sollten sie jetzt den ihnen dienenden Israeliten zum Raube (als Sclaven) werden, eine Weissagung, die ihre geschichtliche Unterlage wahrscheinlich darin hat, dass damals die Babylonier von dem persischen Grosskönige abgefallen waren und dieser daher ein Heer gegen sie abgesandt hatte. Dann werde Jahve in Israels Mitte

thronen, Jerusalem seine erwählte Stadt sein, viele Heiden aber würden sich an Jahve anschliessen und ihm zum Volke werden. Dies stehe nahe bevor, denn Jahve habe sich schon aufgemacht aus seiner Wohnung (c. 2). In dem dritten Gesichte klagt der Satan (Widersacher der Menschen) den Hohenpriester Josua (als Vertreter des Volkes), welcher in schmutzigen Kleidern erscheint, vor dem Engel Jahves an. Aber dieser weist die Anklage zurück, gebietet dem Hohenpriester Feierkleider und einen reinen Kopfbund anzulegen, denn er nehme ihm (dem Volke) seine Missethaten ab, und verheisst demselben, wenn er in Jahves Wegen wandle, so solle er das Haus und die Vorhöfe Jahves beherrschen und freien Zugang zu ihm erhalten, so solle der Knecht Jahves, sein Spross (der Messias), erscheinen, und Jahve wolle in den Schlussstein des Tempels, der vor ihm liege, sieben Augen, die Symbole der schützenden Vorsehung, eingraben, die Missethat des Volkes aber solle vergeben sein und dasselbe in Frieden leben (c. 3). Das vierte Gesicht stellt einen goldenen Leuchter mit sieben Lampen dar, zu dessen Seiten je ein Oelbaum steht, von dem je ein Zweig an die Lampe hinanreicht. Der Leuchter ist das Symbol des Geistes Jahves, die Oelbäume sind Sinnbilder der Priester und des Volkes (vgl. 7, 5), die Zweige derselben, die beiden Oelkinder, sind die mit Oel gesalbten Häupter beider, der Hohenpriester Josua und der zukünftige König Serubabel (vgl. 6, 12 f.), der in Kraft jenes Geistes Jahves die Hindernisse des Tempelbaues entfernen und jenen Schlussstein einsetzen wird. Beide werden künftig bei Jahve, dem Herrscher der Erde (als seine Mitregenten) stehen (c. 4). Das fünfte Gesicht führt dem Propheten eine über das Land fliegende Schriftrolle vor, das Symbol des Fluches, welcher die Sünder im Lande, insbesondere die Diebe und Meineidigen, zu ihrer Vernichtung treffen soll, damit Israel von ihnen gereinigt werde (5, 1—4). In dem fünften Gesichte zeigt sich ein Scheffel, unter dessen Deckel ein Weib sitzt, das Symbol der im Lande herrschenden

Sündhaftigkeit. Derselbe wird von unreinen Weibern (mit Storchflügeln) in das unreine Land Babel gebracht, damit Israel von der Sünde gereinigt sei (5, 5—11). In dem siebenten Gesichte schaut der Seher vier Wagen, welche zwischen ehernen (unvergänglichen) Bergen, die die Wohnung Jahves ebenso tragen wie Zion und Moriah die heilige Stadt, hervorkommen, um auszuziehen, bespannt theils mit röthlichen, theils mit schwarzen, theils mit weissen, theils mit scheckigen Rossen, Sinnbildern der vier Winde des Himmels d. h. der von dem göttlichen Zorne ausgehenden Zerstörung. Die schwarzen und weissen Rosse ziehen gen Babylon, um Gottes Zorn an ihm zu kühlen, die scheckigen nach Aegypten, die röthlichen durchziehen die (übrige) Erde (6, 1—8). Hieran knüpft der Prophet eine symbolische Handlung zur weiteren Bekräftigung des Verheissenen. Die babylonischen Juden haben Weihgeschenke nach Jerusalem gesandt. Da erhält der Prophet die Aufforderung von Jahve, von dem Silber und Golde zwei Kronen zu machen und die eine auf das Haupt des Hohenpriesters Josua, die andere auf dasjenige des Statthalters Serubabel (in 6, 11 sind höchst wahrscheinlich die Worte »und auf das Haupt Serubabels« ausgefallen) zu setzen, zum Zeichen ihrer zukünftigen Würde. Dann verheisst Jahve, unter Serubabel, dem Sprosse Jahves, werde es sprossen, er werde den Tempel mit Beihülfe der aus der Ferne zurückkehrenden Israeliten bauen und auf seinem Herrscherthrone den Schmuck der Hoheit tragen, neben ihm aber werde ein Priester (Hohenpriester) seinen Thron einnehmen und beide würden in Eintracht leben. Diese Krone soll dann im Tempel aufbewahrt werden, bis die Zeit der Inauguration des neuen König- und Hohenpriesterthums, deren Eintritt von ihrem Gehorsam gegen Jahve abhängt, gekommen ist (6, 10—15). In einer letzten Weissagung, welche nach Wiederbeginn des Tempelbaues fällt, erwidert der Prophet auf eine Anfrage, ob Jahve auch noch künftig am Gedenktage der Zerstörung Jerusalems und der Ermordung Gedaljas zu fasten

gebiete, das Fasten sei (als Ausdruck für die eigne Trauer) lediglich ihre Sache, aber Gerechtigkeit, Liebe und Erbarmen begehre er, wie dies früher seine Propheten verkündigt hätten (7, 5—10). Wie ihre Vorväter wegen der Verletzung dieser Gebote Unheil getroffen, so hätten auch sie seit ihrer Rückkehr nicht viel Segen empfangen, sondern Miswachs und Bedrängung durch die Nachbarvölker sei über sie gekommen (7, 11—14; 8, 9 f.). Hielten sie aber seine Gebote, so solle ihnen Fruchtbarkeit und Sicherheit gegeben werden, denn er habe sich bedacht und wolle fortan Juda Gutes thun (8, 11—17). Er werde wieder inmitten Jerusalems thronen, welches fortan Stadt der Treue (Jahves) heissen solle. Ungetrübtes Alter und heitere Jugend würden darin ihr Wesen treiben (8, 3—5), die im Auslande lebenden Juden würden zurückkehren und er werde ihr Gott sein in Treue und Gerechtigkeit (8, 7 f.); aus den Fasttagen sollten fröhliche Festtage werden und die Heiden würden in Haufen nach Jerusalem kommen, um dort Jahve anzurufen (8, 18—22). Von besonderer Bedeutung ist in dieser Weissagung wie in dem vierten Gesichte, dass fortan die Nation unter zwei Regierungen, einer königlichen und priesterlichen, stehen soll (was freilich thatsächlich auch schon früher der Fall war, jedoch ohne dass beide in dieser Weise coordinirt werden) und dass für beide Regierungen lebende Personen, Serubabel und Josua, auserlesen sind. Das erstere erklärt sich aus den einflussreichen Stellung, welche in dieser Zeit das Hohenpriesterthum einnimmt, das letztere aber (denn an der Identität Serubabels mit dem zukünftigen Spross ist, wenn man 4, 6—10 mit 6, 12 f. vergleicht, nicht zu zweifeln) kann nur dann als gegen die ideale Anschauung vom Messias verstossend betrachtet werden, wenn dieser zu einer übermenschlichen Höhe hinaufgeschraubt wird, wozu wenigstens die älteren Propheten keinen gegründeten Anlass geben.

Die Weissagungen des Maleachi fallen gleichzeitig mit oder wahrscheinlicher nach der Wirksamkeit des Nehe-

mia und sind herbeigeführt durch vorhandene Miszstände, besonders durch die Darbringung schlechter Opfer seitens der Priester und die Eingehung von Ehen mit Heidinnen unter gleichzeitiger Verstossung der Israelitischen Gattinnen. Obgleich Jahve Israel seine Liebe sichtbar erwiesen hat, indem er ihm statt dem ja ebenfalls zertrümmerten Edom half, trotzdem beide gleichberechtigte Brüder zu Stammvätern hatten, und dem letztern auch in Zukunft zu keinem Bestande mehr verhilft (1, 2—5), so vergilt Israel doch diese Liebe nicht, zollt seinem Vater keine Ehre und seinem Herrn keine Furcht (1, 6). Die Priester verachten seinen Namen, indem sie ihm Fleisch darbringen, das sie selber nicht essen mögen; solche Opfer kann Jahve nicht freundlich aufnehmen und es wäre dann besser, keine zu bringen; bringen doch selbst die Heiden ihm, dem auch unter ihnen gefürchteten grossen Könige (vgl. Jes. 41, 25, wo Ormuzd mit Jahve identificirt wird) allenthalben reine Opfer dar (1, 7—13). Jahve habe einst mit Levi einen Bund des Lebens und Heiles geschlossen und Levi habe denselben durch Verbreitung richtiger Erkenntniss des Gesetzes als Bote Jahves, durch Redlichkeit und Bewahrung vieler vor Gesetzesübertretung gehalten, die jetzige Priesterschaft aber sei selber abgewichen, führe Andere irre und sehe die Person an; so hätten sie den Bund vernichtet und viele zu Falle gebracht (2, 4—9). Das Volk aber entweihe den Bund der Väter und das heilige Land durch Ehen mit Heidinnen und Bruch der vor Jahve als Zeugen mit Israelitinnen, die nun hülfeflehend in den Tempel flüchteten, geschlossenen Ehebündnisse (2, 10—16). Sie betrögen ihn ferner durch Vorenthaltung von Zehnten, übten Zauberei und Meineid, bedrückten den Tagelöhner, die Wittwen, Waisen und Fremdlinge, und hegten die Meinung, Jahve habe Gefallen daran, denn er sei kein Gott des Gerichtes (3, 8; 5; 2, 17) und es bringe daher keinen Gewinn, seine Ordnung zu halten und Busse zu thun, da es doch grade dem Frevler wohlergehe (3, 13—15). Würden sie sich nicht bessern, so

werde Jahve die Frevler heimsuchen, die Segenssprüche der schlechten Priester über die Felder auch ferner zum Fluche machen, sie schändlicher Misshandlung (durch fremde Könige) preisgeben (2, 1—3; 3, 9) die Söhne und Enkel der Ehebrecher ausrotten und ihre Opfer nicht mehr annehmen (2, 10—16); würden sie sich aber zu ihm kehren, so werde er sich zu ihnen zurückwenden, ihre Felder fruchtbar machen, sie vor Misswachs schützen und ihr Land zu einem Lande der Lust machen, das von den Heiden gepriesen werde (3, 7; 10—12), denn er halte seinen Bund unveränderlich (3, 6). Diese Verkündigung läuft dann in die Schilderung eines Gerichtes aus, welches die Frevler vernichten, die Frommen, deren Namen in ein Gedenkbuch geschrieben sind, aber beglücken werde (3, 16 f.). Dem Eintritte dieses Gerichtes voraus aber geht der Bote Jahves oder des (auf Seiten des Volkes wieder herzustellenden) Bundes, der von dem Volke gemäss Deut. 18, 15—18 ersehnte Prophet (vgl. Hag. 1, 13), der aus dem Himmel (wohin er hinaufgefahren war) zurückkehrende Elias (3, 1 und 23). Derselbe soll Jahve den Weg bereiten (seine Erscheinung vorbereiten: 3, 1), indem er den (in Folge der Ehescheidungen) in den Familien mangelnden Frieden wiederherstellt und die Israeliten, insbesondere die Priester, durch scharfe Mahnungen von ihrer Untugend (den Schlacken) reinigt (3, 2 f.; 24). Seine Aufgabe ist also diejenige eines Erretters vor dem nahenden Zorne Jahves. Dann aber tritt der furchtbare Gerichtstag Jahves ein (3, 23). Jahve erscheint im Tempel und von dort aus richtet er die Uebermüthigen und Frevler, den Frommen aber lässt er die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, so dass sie sich froh ergehen und die Frevler (ihre Feinde) unter die Füsse treten, macht sie zu seinem Eigenthume und behandelt sie wie ein Vater (3, 1; 17; 20 f.). Dann werden Jahve die Opfer Judas und Jerusalems wieder wohlgefallen, und es wird klar werden, dass nicht die Gottlosen, sondern die Gerechten beglückt werden (3, 4; 18).

Die Psalmen aus dieser Zeit sind grösstentheils der lebendige Reflex der neuen Ansiedlung im Lande, der Wiederherstellung des Tempelcultus und des Wiederaufbaues der Mauern Jerusalems, freilich zugleich auch der Noth, worin sich zeitweise die junge Gemeinde befand (Ps. 85 und 89), und verbinden im Gegensatze zu den meisten andern Schriftwerken der Restaurationsperiode mit grosser Innigkeit der Empfindung die Richtung auf die ethische Seite der Frömmigkeit (vgl. 34, 12 ff.; 37, 21; 106, 3; 112, 4 f.; 9). Dabei zeigen sie einen grossen Reichthum theokratischer Vorstellungen. Jahves Hoheit erstreckt sich über Erde und Himmel (148, 13), er ist ein grosser und furchtbarer König über alle Völker und Götter, die daher nicht mit ihm zu vergleichen, sondern nichtig (keine Götter) sind; in seiner Hand sind die Gründe der Erde und die Gipfel der Berge, das Meer und das Trockne (86, 8; 95, 3 ff.; 96, 4 f.); er allein ist gross und thut Wunder (86, 10; 99, 1—3); Glanz und Hoheit sind vor seinem Angesichte, Macht und Zierde in seinem himmlischen Heiligthume (96, 5). Dort hat er seinen Thron aufgerichtet und herrscht über alles (103, 19), gross und köstlich in seinen Werken (111, 2), seine unabänderlichen Rathschlüsse ausführend durch die Engel, seine kriegerischen Heerschaaren (33, 11; 103, 20 f.). Deshalb müssen sich alle Bewohner der Erde vor ihm fürchten; es hilft ihnen keine physische Kraft, sondern allein Furcht und Vertrauen zu seiner Gnade (33, 8; 16—19). Die fundamentale Eigenschaft seines Wirkens und deshalb auch die Norm seiner Macht (99, 4) aber ist seine unveränderliche Gerechtigkeit, gestützt auf seine Kenntniss der Herzen, welche er ja gebildet (33, 14 f.), begleitet von Rechtschaffenheit (Wahrheit), Treue und Gnade, Barmherzigkeit und Langmuth (33, 4 f.; 37, 28; 86, 15; 97, 2). Kraft dessen vernichtet er seine und seiner Gerechten Widersacher (34, 22; 97, 5), hört er das Schreien der Gerechten, hilft er den Unglücklichen, speist er die Hungrigen, erlöst er die Gefangenen, macht er die Blinden (keine Rettung Se-

henden) sehend und ist den Frommen eine Burg, schafft er Recht den Unterdrückten und hilft den Niedrigen auf (34, 18 f.; 59, 10 und 18; 113, 7; 147, 7 f.), bringt er die verkannte Gerechtigkeit ans Licht (37, 6) und vernichtet die Frevler durch ihre eigene Bosheit (37, 15 und 20). Hierin ist zugleich sein besonderes Verhältniss zu Israel begründet, sofern sich hier vorzugsweise die Frommen und Gerechten befinden (vgl. 118, 15; 19 f.). Wie er Israel erschaffen hat, so sind sie auch sein erwähltes Eigenthum, sein Heiligthum und seine Herrschaft, seine Heiligen (34, 10; 114, 2), das Volk seiner Weide (95, 6 f.; 149, 2; 33, 12), ist ihr Land sein Land (85, 2). Daher ist er insbesondere der König Israels, der Herrscher in Jacob (149, 2; 59, 14), Jerusalem aber und der Tempel, das Haus Jahves, sind sein Wohnsitz (121, 1; 122, 1; 132, 7 f.). Als Israels König ist er dessen nie ruhender Hüter (121, 4), seine Hülfe und sein Schild (33, 20), waltet er mit seiner Gnade über Israel (117, 1 f.), schirmt er sein Volk gleich den Bergen, welche die Stadt umgeben (125, 2) und offenbart er demselben sein Wort und seine Rechte (147, 19 f.). Dieses Verhältniss zwischen Israel und Jahve besteht schon seit den Erzvätern als seinen Gesalbten und Propheten, denn mit ihnen schloss er einen Bund, wonach sie in immerwährenden Besitz Kanaans gelangen sollten (105, 8—15). Auch in der Folge hat er, trotzdem die Israeliten fortwährend durch Widerspenstigkeit und Götzendienst sündigten, sich als ihr Gott erwiesen (105, 16 ff.; 106). Insbesondere aber hat er in der Gegenwart Israel seine Gnade durch die Wiederherstellung des Volkes kundgethan. Nachdem er sie durch schwere Schicksale geläutert (66, 10—12), hat er seinen Zorn zurückgezogen, sich ihnen gleich einem Vater erbarmt, ihnen ihre Missethat vergeben, die Stricke der Frevler zerrissen, die Gefangenen Israels zurückgeführt (85, 2—4; 103, 11—13; 129, 4), sie aus den grössten Gefahren errettet (107, 10—31), Jerusalem gebaut und die Riegel seiner Thore festgemacht (147, 2 und 13). Nun sammelt

er die Versprengten, heilt die zerbrochnen Herzen, schafft Recht den Unterdrückten, segnet sein Volk mit Frieden und Fruchtbarkeit (147, 2 und 14) und erhöht das Horn (die Kraft) desselben (148, 14). Zwar noch immer ist Israel ein gedrücktes Volk und es scheint demnach noch ein Theil der Ungnade Jahves auf ihm zu ruhen (85, 5; 94, 5); noch ist ein Theil des Volkes zerstreut (106, 47); die (heidnischen) Frevler umkreisen schmähend die heilige Stadt (59, 7 f.), halten ungerechtes Gericht und vergiessen unschuldiges Blut (94, 20 f.). Aber das Scepter des Frevels (des Heidenthums) wird nicht bleiben über dem Besitze der Gerechten (Kanaan), Jahve wird sich ein neues Volk schaffen und das Haus Israel und Aaron segnen (125, 3; 115, 12; 102, 19). Hat Jahve doch seinen Bund durch die Erlösung Israels von neuem bestätigt (111, 9); hat er doch David, seinem Gesalbten, verheissen (vgl. 2. Sam. 7, 12 ff.), seine Nachkommen, wenn sie seinen Bund hielten, immerdar auf dem Throne sitzen zu lassen, Zion zu seinem beständigen Wohnsitze zu erlesen, dort ihm ein Horn sprossen zu lassen und ihm eine Leuchte (Ruhm) zuzurichten, seine Feinde zu besiegen und seiner Krone Glanz zu verleihen (132, ein Zeichen, dass auch jetzt die Messianische Hoffnung, obschon zurückgedrängt, doch nicht erloschen ist); hat er doch durch die Wiederherstellung des Volkes den Stein (Israel), den die Bauleute (die Heiden) verworfen, zum Eckstein (Grundstein) seines Weltreiches gemacht (118, 22). Trotz des Wiederstandes wird dieses Reich, die Herrschaft Jahves und Israels über die Erde, kommen. Wie Jahve schon durch sein bisheriges Verhalten an den Heiden seine Heiligkeit und Gerechtigkeit offenbart hat (97, 4—6; 98, 2 f.), so wird es auch künftig geschehen. Er wird kommen, um die Heiden heimzusuchen und die Völker zu richten (59, 6; 96, 10 und 13), zum Jubel der Erde und ihrer Bewohner (96, 11 ff.; 98, 7 ff.), die (heidnischen) Frevler aus dem Lande ausrotten und seinem Volke die Rache an den Heiden und ihren Königen übertragen (37, 11; 149, 7 f.). Dann

werden die Völker zur Erkenntniss Jahves kommen, ihm als ihrem Könige Geschenke bringen und zu seinen Vorhöfen eilen (96, 8 — 10), ihm danken für die Kunde seines Wortes, seine gerechten Wege und Gerichte preisen (67, 4 f.; 138, 4 f.) und sich versammeln, um ihm zu dienen (86, 9; 102, 23). Dann werden die Frommen das Land besitzen (37, 11), Jahves Herrlichkeit wird im Lande wohnen, die Güte, Treue, Gerechtigkeit und der Friede Gottes werden sich darin vereinigen, alles Gute wird Israel verliehen werden (85, 10—13), Himmel und Erde werden eine neue Gestalt gewinnen (102, 27).

b. *Jonas, Jesus Sirach, Baruch, Daniel, Henoch, Judith, die jüdische Sibylle, die Weisheit Salomos, der erste Interpolator des B. Henoch, erstes B. der Maccabäer, der zweite Bearbeiter des B. Henoch, das zweite B. der Maccabäer, Pharisäer und Sadducäer, der Essenismus.*

Der Charakter dieser Schriftwerke ist äusserlich bedingt durch die Einverleibung Israels in das griechischen Character tragende Staatswesen Alexanders und der Ptolemäer und Seleuciden und durch die Entstehung zahlreicher jüdischer Ansiedlungen in Städten und Landschaften mit griechischer Sprache und Bildung, insbesondere in Alexandrien. Die Folge dieser Verhältnisse ist einestheils eine Annäherung und Verschmelzung hebräischer und griechischer Denkweise, wozu dann noch Elemente des Parsismus kommen, und andererseits ein feindlicher Zusammenstoss der hebräischen Nationalität und Religion mit der heidnischen Herrschaft und dem aufgedrungenen heidnischen Cultus. Aus diesem Zusammenstoss, der sich auf das israelitische Volksleben selbst ausdehnt, sofern sich hier neben der streng national gefärbten auch eine sich griechischer Lebensweise zuneigende Partei befindet, gehen dann die Maccabäischen Kämpfe hervor, welche mit der geistigen Erhebung des Volkes gleichzeitig eine Stärkung des nationalen Bewusstseins bewirken. Durch die Macca-

bäer scheint sich die Hoffnung Israels verwirklichen zu wollen, wie denn Hyrkan das Hohenpriesterthum, Fürstenthum und (nach Josephus) auch das Prophetenthum in sich vereinigt. Da aber die Maccabäer aus dem Stamm Levi waren, so musste die Messianische Erwartung, soweit sie sich an die Maccabäer knüpfte, von der Davidischen Abstammung abstrahiren und eine allgemeinere Form annehmen, eine Aenderung, die dann durch den oben berührten Umschwung im Bewusstsein überhaupt unterstützt wurde. Aber die neue Selbständigkeit des Volkes hebt weder den Gegensatz im Innern auf, noch beseitigt er den Einfluss griechischer Vorstellungsweise, sondern in der Diaspora entsteht eine griechisch-jüdische Literatur; das Mutterland nimmt ebenfalls einzelne Elemente des Alexandrinischen Hellenismus auf, ja selbst derjenige Theil seiner Literatur, der den Kampf gegen die abtrünnigen Volksgenossen zum Zwecke hat, wird, wie einzelne Vorstellungen des Buches Henoch zeigen (vgl. Idee des Menschen S. 66), hiervon berührt. Doch hat dieser Einfluss nur bei einem Theile der Alexandrinischen Juden bis zu einer das hebräische Element unterdrückenden Alteration der nationalen Anschauungsweise geführt, während noch im Buche der Weisheit die jüdische Grundlage erhalten geblieben ist.

An die Spitze dieses Abschnittes stellen wir den Propheten Jonas, dessen Abfassung wahrscheinlich gegen Ende des vierten Jahrhunderts fällt und der den Zweck verfolgt, Jahve gegen den Vorwurf, dass er die Aussprüche der Propheten gegen die Heiden nicht in Erfüllung gehen lasse, zu vertheidigen. Diese Vertheidigung geht zurück auf die göttliche Gnade, Langmuth und Barmherzigkeit, welche sich auch bezüglich der Heiden, wofern sie sich bekehren, das angedrohte Uebel gereuen lässt (4, 2 vergl. schon Jerem. 18, 7 f.), zumal wenn die Unschuldigen mit verderben (4, 11), wie andererseits auf die Empfänglichkeit der Heiden für die Zeichen und das Wort Jahves (1, 14—16; 3, 5—9). In dieser Art der Vertheil-

digung wie in dem Umstande, dass Jahve dem Jonas gegen die Gewohnheit der jüdischen Propheten gebietet, sein Wort auch unter den Heiden zu verkünden und dass er gegen die Voraussetzung des Propheten (1, 3) sich ihm auch im heidnischen Lande offenbart (4, 4 ff.), liegt ein über den alten Prophetismus hinausgehender universeller Zug, der nur erklärbar wird bei der Annahme, dass der Verfasser unter dem Eindrucke des durch die Weltmonarchie Alexanders erwachten Kosmopolitismus geschrieben habe.

Nur eine geringe Ausbeute gibt das unter der Herrschaft der Ptolemäer entstandene Buch Sirach. Hier erscheint im Anschlusse an Maleachi Elias als Vorläufer des göttlichen Gerichtes, um durch Zurechtweisung den Zorn Gottes zu stillen, der Väter Herz zu den Kindern zu wenden und die Stämme Jacob herzustellen (48, 10). Diesem Gerichte folgt dann die Zeit der Erlösung und der ewigen Herrlichkeit des Volkes (49, 14; 50, 26). Dies sind die letzten Dinge, welche nach dem Verfasser schon Jesaias schaute (48, 27). Dass er für diese Zeit der Herrlichkeit zugleich auf die Errichtung eines neuen Königthums in Israel reflectirt hat, ist daraus zu entnehmen, dass er Davids Horn auf ewig erhöht und ihm den Thron der Herrlichkeit in Israel gegeben sein lässt (47, 13), woneben jedoch auch den Nachkommen des Aaron die Priesterwürde auf ewig (auf die Dauer des Himmels) zuerkannt wird (45, 18; 30 vgl. Num. 25, 13), und zwar, wie der Verfasser hervorhebt, nicht allein von Sohn zu Sohn, sondern in Ausdehnung auf das ganze Geschlecht (45, 31 f.). Sirach denkt sich also wie Sacharja, dass in der Zeit der Herrlichkeit Israels Priester- und Königthum mit gleichem Rechte neben einander bestehen würden (vgl. 49, 13 f.), scheint aber das erstere unter dem Eindrucke der geschichtlichen Verhältnisse (vgl. auch das Lob des Hohenpriesters Onias: 50, 1 ff.) höher als das letztere zu halten. Bei Sirach zeigt sich überhaupt schon die eklektische Art, mit welcher differente Züge aus den ältern

Propheten von dem späteren Judenthum zusammengestellt werden.

Ungefähr in dieselbe Zeit fällt das Buch Baruch, welches derselbe im Namen in Babylon weilender Juden nach der Zerstörung Jerusalems als Begleitschreiben einer Collecte für den dortigen Opferdienst an die Priester und das Volk geschrieben haben soll, das aber wahrscheinlich den Zweck hat, solche Collecten während der ptolemäischen Herrschaft zu empfehlen und die palästinensischen Juden über die Fremdherrschaft zu trösten. Selbständige Gedanken zeigt dies Buch wenig, sondern es lehnt sich an die älteren Propheten, insbesondere Jeremias, an. Die Juden werden im Anschluss an den letzteren ermahnt, für das Leben Nebukadnezars und seines Sohnes zu beten, damit sie seines Schutzes und seiner Huld gewiss würden und der Herr ihr Gott (Jahve) sie stärke und erleuchte (1, 11 f.). Denn das Schicksal Israels sei die Strafe dafür, dass dasselbe seit jeher den Mahnungen Jahves durch Moses und die Propheten nicht gehorcht, sondern den bösen Gedanken seines Herzens gefolgt sei und fremden Göttern gedient habe, dass sie Jahve, ihren Ernährer und Jerusalem, ihre Mutter, betrübt hätten (1, 18; 2, 8; 4, 8) und dass sie der Anforderung Jahves durch Jeremias, sich der babylonischen Herrschaft zu unterwerfen, nicht nachgekommenen wären (2, 19—23). Bis jetzt habe sich der Zorn Gottes nicht gewandt (1, 13), sondern sie seien ein dem Tode geweihtes Volk. Dennoch sollten sie getrost sein und zu Gott flehen, dass er von seinem Grimme ablasse, sich seines Volkes, das in der Fremde der Schmach, dem Fluche und seiner Schuld preisgegeben sei, erbarme und sie Gnade finden lasse bei ihren Oberherrn (2, 13—18; 3, 4; 8; 11). Denn nicht zum Verderben habe Jahve, der Gott Israels, nach dessen Namen dieses genannt sei, es den Heiden verkauft (4, 5 f.), sondern er werde die ihm gegebene Verheissung erfüllen, dass, nachdem sie im Exile in sich gegangen und sich zu ihm gewandt, er sie in ihr Land zurückbringe, um dort einen

ewigen Bund mit ihnen zu machen (2, 15; 30—35). Die Zeit ist nahe (4, 22 und 24), dass die Hülfe des Ewigen mit Herrlichkeit und Glanz über Israel kommt, er sie errettet aus den Händen ihrer Feinde (4, 18; 21; 24) und der verlassenen Mutter Zion ihre Kinder zurückgibt (4, 23). Von Westen und Osten werden ihre Söhne kommen (4, 37; 5, 5), von Jahve auf ebenem Wege unter dem Schatten der Bäume geleitet im Lichte seiner Herrlichkeit (5, 7—9); fortan wird ewiger Friede bei ihnen herrschen (4, 29; 23). Dann werden sie ihren Feinden auf den Nacken treten (4, 25), Elend und Verwüstung wird über die Zerstörer Jerusalems kommen und Babel verbrannt werden (4, 31—35), Jerusalem aber wird Friede der Gerechtigkeit und Preis der Gottseligkeit genannt und aller Welt ihre Hoheit offenbar werden (5, 2 — 4). Damit aber diese Verheissung eintreffe, soll Israel das Gesetz halten, denn in diesem hat Gott seine Weisheit, nach dem sie auf Erden erschienen, für seinen Diener Jacob und seinen Geliebten Israel niedergelegt; es ist das Buch der Gebote, das ewig bleibt, das Gesetz des Lebens, das denen, die es halten, Klugheit, Kraft, langes Leben, Glück, Licht für die Augen und Frieden verleiht (3, 9; 14; 36 f.; 4, 1); es ist Israels ausschliessliches Besitzthum (3, 24 ff.), daher dieses beim Glanze seines Lichtes wandeln und seine Ehre und seinen Schatz keinem andern geben soll (4, 2 f.).

Ist das Buch Baruch fast nur insofern für uns von Bedeutung, als es der erste Versuch ist, unter fremdem Namen und in der Hülle der älteren Geschichte dem Volke die Weissagung nahezubringen, so haben die prophetischen Stücke seines unmittelbaren Nachfolgers, des Propheten Daniel, um so grössere Bedeutung, als sie einen starken Einfluss auf die nachfolgende prophetische Thätigkeit ausgeübt haben. Seinen geschichtlichen Standpunkt hat der Prophet zu Anfang der durch Antiochus Epiphanes über die Israeliten verhängten Religionsverfolgung und der dadurch hervorgerufenen Erhebung der Maccabäer, und

zwar zwischen dem Jahre 167, dem Jahre der Entweihung des Heiligthums durch das Gräuel des Entsetzens (der Verwüstung) durch die Aufstellung eines Altars des Olympischen Jupiter im Tempel und Abschaffung der täglichen Brandopfer (11, 31), und 165, einige Monate vor dem Tode des Antiochus, da dessen Untergang von dem Verfasser als noch bevorstehend betrachtet wird (11, 45 vgl. 1. Macc. 54); der von ihm fingirte Standpunkt dagegen ist das zweite Regierungsjahr des Nebukadnezar (2, 1), das erste und dritte Jahr seines angeblichen Sohnes Belsazar (7, 1; 8, 1), das erste Jahr des Darius (9, 1) und das dritte Jahr des Cyrus (10, 1), was freilich geschichtlich unmöglich ist. Von diesem letzteren Standpunkte aus berichtet dann der Prophet in Form von Zukunftsvisionen die Ereignisse der nachfolgenden Zeit, um dann von der Zeit des Antiochus ab in wirkliche Weissagung überzugehen. Der Zweck, den er dabei verfolgt, ist offenbar der, die unter der Verfolgung des Antiochus treu Gebliebenen und für die väterliche Religion gegen die Bedrücker Eingetretenen durch die Weissagung der baldigen Erlösung und der Ankunft des vollendeten Gottesreiches zu trösten und anzufeuern.

Betrachten wir zunächst die visionären Schilderungen der Vergangenheit. Im Traume des Nebukadnezar sieht dieser eine Bildsäule, deren Kopf von Gold, deren Brust und Arme von Silber, deren Leib und Lenden von Erz, deren Beine von Eisen, deren Füsse und Zehen theils von Eisen, theils von Thon sind. Ein Stein reisst sich ohne menschliches Zuthun los und zermalmt die Füsse, das Bild wird zertrümmert und zerstiebt wie Spreu, der Stein aber wird zu einem grossen Berge, der die Erde erfüllt (2, 31—36). Nach der von Daniel gegebenen Deutung ist das goldene Haupt das babylonische Reich Nebukadnezars (2, 38), die silberne Brust das medische des Darius (2, 39a vgl. 6, 1, irrthümlich statt Astyages), der erzene Leib das persische des Cyrus (2, 39 b); die eisernen Beine sind das alle andern zerschmetternde griechisch-

macedonische Weltreich (2, 40); die halb eisernen, halb thönernen Füsse und Zehen stellen die aus dem letzteren hervorgegangenen theils starken, theils schwachen Herrschaften der Ptolemäer und Seleuciden dar, welche sich durch Heirathen mit einander verbinden, ohne dass diese Verbindung Dauer hat (2, 41—43). In den Tagen dieser Könige erscheint dann das Reich Jahves (2, 44) — Verwandt damit ist die Vision von den Thieren. Der Prophet sieht vier Thiere aus dem Meer aufsteigen. Zuerst erscheint ein Löwe mit Adlerflügeln; ihm werden die Flügel ausgerauft, er wird von der Erde aufgehoben, wie ein Mensch auf zwei Füsse gestellt und mit einem menschlichen Herzen begabt (7, 1—4). Alsdann erscheint ein Bär, nach einer Seite geneigt und mit zwei Rippen im Rachen, und er wird aufgefordert, sich zu erheben und Fleisch zu fressen (7, 5). Dann erscheint ein Panther mit vier Flügeln und vier Köpfen, und ihm wird die Herrschaft gegeben (7, 6). Zuletzt erscheint ein nicht näher bezeichnetes furchtbares Thier mit eisernen Zähnen und zehn Hörnern, es frisst und zermalmt, und zerstampft den Ueberrest mit den Füssen, zwischen seinen Hörnern aber erscheint ein kleines Horn mit menschlichen Augen und einem Munde, der Vermessenes redet, welches drei der grossen Hörner ausreisst (7, 7 f.). Der Löwe symbolisirt die Herrschaft des Nebukadnezar, welche ihre Macht verliert durch ihre Besieger und gleichsam gezähmt wird, der Bär das zu baldigem Sturze geneigte medische Reich des Darius (Astyages), welcher die drei Städte am Tigris erobert und Babylon verschlingt, der Panther das persische Reich des Cyrus, welches sich über die vier Weltgegenden ausbreitet und nach einander von vier Königen beherrscht wird, das vierte Thier das griechische, alles verschlingende und zerstörende Reich Alexanders, welches (zusammen mit der syrischen Dynastie) zehn Herrscher hat, von denen der anfangs unscheinbare Antiochus Epiphanes drei (Seleucus IV., Demetrius und Heliodor) aus dem Wege räumt (7, 19—20; 23 f.). Der letztere wird

dann noch näher characterisirt dadurch, dass er den Höchsten lästert, die Heiligen des Höchsten (die Israeliten) misshandelt und die Festzeiten sowie das Gesetz (durch Abschaffung der täglichen Opfer, Verletzung des Sabbaths, Verbot der Beschneidung, erzwungenen Genuss von Schweinefleisch) ändert (7, 25). In seine Hand werden dann die Israeliten gegeben werden eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit d. h. $3^1/_2$ Jahr. Dann wird das Gericht eintreten (7, 25 f.). — In einer andern Vision sieht sich der Prophet in die Burg von Susa am Flusse Ulai versetzt. Vor dem Flusse schaut er einen Widder mit zwei hohen Hörnern, von denen das eine das andere überragt. Der Widder stösst mit den Hörnern nach Westen, Norden und Süden, ohne dass ihm jemand widerstehen kann. Dann aber erscheint ein Ziegenbock mit einem grossen Horne von Westen her, rennt gegen den Widder an, zerbricht ihm beide Hörner, wirft ihn zu Boden und zertritt ihn hülflos. Nachdem dann der Ziegenbock gewachsen ist, zerbricht ihm sein Horn und es erscheinen an dessen Stelle vier nach den verschiedenen Himmelsgegenden gerichtete Hörner. An einem derselben aber entsteht ein kleines Horn, wächst gegen Süden, Osten und das Land der Zierde, steigt bis zum Himmel auf, wirft einige Sterne herab, sie zertretend, und erhebt sich dann sogar bis zum Fürsten des Sternenheeres, indem er ihm durch einen Heerzug das beständige Brandopfer entzieht und sein Heiligthum und die Wahrheit niederwirft (8, 2—12), ein Zustand, welcher 2300 Abende und Morgen d. h. 1150 Tage oder über 3 Jahre dauert (8, 13 f.). Der Widder bedeutet die Herrschaft der Könige von Medien und Persien (Darius und Cyrus), welche sich von Osten aus nach den drei andern Himmelsgegenden ausdehnt, der Ziegenbock ist das Reich Alexanders, sein Horn dieser selbst. An die Stelle dieses Reiches treten die vier kleinen Herrschaften Macedonien, Syrien, Asien und Aegypten. Aus der zweiten unter ihnen geht dann die Herrschaft des Antiochus Epiphanes hervor, welche nach Aegypten, den Ländern

östlich von Syrien und nach Palästina zu wächst, frech und tückisch die Sterne des Himmels d. h. die Heiligen des Höchsten tödtet, sich gegen Jahve mit Lästerung und Abstellung seines Cultus erhebt und die wahre Religion (das Jahvethum) abschafft, bis er selber von Jahve zerschmettert wird (8, 20—26). — In der folgenden Weissagung richtet der Verfasser sein Augenmerk auf die 70 Jahre der Verödung Jerusalems, wie sie Jeremias geweissagt hatte. Um die Bedeutung derselben zu erkennen, wendet er sich unter Fasten und Trauern in einem (an Nehemia 9, 6 ff. und Baruch sich anlehnenden) Gebete zu Gott. Indem er die Sünden Israels, seine Empörung gegen Jahve, seine Abweichung von dessen Geboten und Rechten, welche ihm zu tiefer Beschämung vor Gott dem gerechten und barmherzigen gereichen, bekennt, und auf diese das grosse Unglück, welches Israel durch die Zerstörung Jerusalems betroffen, zurückführt (9, 2—15), fleht er zu Gott, seinen Grimm von Jerusalem und vom verödeten Heiligthume abzuwenden und ihm Vergebung um seines Namens willen, nach welchem Stadt und Volk benannt sei, angedeihen zu lassen (9, 16—19). Da erscheint ihm der Engel Gabriel und erbietet sich, ihm das Verständniss der 70 Jahre zu erschliessen. Diese 70 Jahre seien 70 Jahrsiebende (Jahrwochen) d. h. 490 Jahre, vom Tage des Ausspruchs des Jeremias an gerechnet. Innerhalb dieser soll das Masz des Frevels an Israel und der Stadt voll und dann Israels Sünde vergeben werden und die Zeit der Vollendung eintreten (9, 23 f.). Von diesen 70 Jahrsiebenden vergehen 7 d. h. 49 Jahre bis zur Wiederherstellung des Tempels durch einen Gesalbten (Cyrus); in den folgenden 62 Jahrsiebenden d. h. 434 Jahren (historisch ungenau) wird Jerusalem wiederhergestellt, doch es wird eine bedrängte Zeit sein; in dem letzten Jahrsiebend wird ein Gesalbter (Onias) hülflos ausgerottet, bringt das Kriegsvolk eines Fürsten (Antiochus Epiphanes) über die Stadt und das Heiligthum Verderben und verbindet sich der letztere mit Vielen (abtrünnigen

Israeliten); in seiner letzten Hälfte (3½ J.) insbesondere wird das Schlacht- und Speiseopfer aufgehoben und erscheint das entsetzliche Gräuel (des Altars Jupiters) auf der Höhe (des Brandopferaltars). Dann aber findet jener Fürst sein Ende auf einem Heerzuge und es ergiesst sich Vernichtung und Strafgericht über das Entsetzliche (9, 25—27). — In der letzten Vision erscheint dem Propheten während eines dreiwöchentlichen Fastens am Tigris ein Engelfürst (Erzengel), der ihm die zukünftigen Schicksale Israels eröffnet (10, 4 ff; 14). Noch drei Könige sollen in Persien (nach Cyrus) auftreten (Cambyses, Darius Hystaspis, Xerxes), deren letzter (der vierte im Ganzen) seine ganze Macht gegen Griechenland aufbieten wird. Hier aber wird in der Folge ein tapferer König (Alexander der Grosse) auftreten und mit grosser Macht herrschen, aber sein Reich wird sich bald zertheilen und zwar nicht für seine Nachkommen (Alexanders Söhne), sondern für Fremde (die Feldherren Alexanders: 11, 2—4). Einer derselben, der König des Südens (Ptolemäus I. von Aegypten) wird mächtig werden, noch mächtiger als sein Gegner, der König des Nordens (Seleucus I. von Syrien). Später werden sie (ihre Nachkommen Antiochus II. und Ptolemäus II.) sich jedoch durch Heirath (Ptolemäus Tochter Berenice mit Antiochus) verbinden, aber dies Bündniss wird nicht lange dauern, sondern nachdem die Vermittlerin desselben dahingegangen (Berenice durch Antiochus' erste Gemahlin Laodice umgebracht) sein wird, wird ein Schössling ihres Stammes (ihr Bruder Ptolemäus III.) die Syrer schlagen und ihre Götterbilder wegführen, wofür diese ohne Erfolg (unter Seleucus II.) nach Rache trachten werden (11, 5—9). In der Folge werden die Söhne des Königs des Nordens (Seleucus III. und Antiochus III.) den Krieg gegen den König des Südens wiederum beginnen, und der eine derselben (Antiochus III.) wird gegen seinen Gegner (Ptolemäus IV.) siegreich vordringen. Dieser aber, erbittert, wird wiederum gegen jenen ausziehen und zwar siegen, aber doch nicht die Oberhand bekom-

men, worauf der König des Nordens nach Jahren mit verstärkter Macht zurückkehrt und den König des Südens (Ptolemäus V.), bedrängt auch im Innern durch Aufstände von Aegyptern und (zu Syrern haltenden) Juden, die jedoch zu Falle kommen werden, besiegt (11, 10—15). Dann wird jener im Lande der Zierde (Palästina) Stellung nehmen und Aegypten durch eine Tochter der Weiber (seine Tochter Kleopatra, welche nach einem Vergleiche Ptolemäus V. zum Gemahl erhält) zu vernichten trachten, aber es wird nicht gelingen, sondern er wird, nachdem er viele Inseln erobert hat, für seine Verhöhnung (der Römer) bestraft werden (durch seine Niederlage in Lydien durch den Consul Scipio) und dann (in einem Aufstande des Volkes wegen Plünderung des Tempels) umkommen (11, 16—19). Sein Nachfolger (Seleucus IV.) wird in dem Schmucke des Reiches (Palästina) Tribut (für die Römer) eintreiben, aber (durch Gift) umkommen. An seine Stelle tritt dann ein Verächtlicher, indem er sich mit Hinterlist der Herrschaft bemächtigt (Antiochus Epiphanes); seine Gegner (die Feldherren Ptolemäus' VI.) und ein Fürst des Bundes (der Hohenpriester Onias III.) fallen; er gewinnt mit List (durch Vorspiegelungen) in Aegypten die Oberhand und theilt seinen Anhängern Beute aus (11, 20—24). Dann zieht er abermals gegen Aegyptens König (Ptolemäus VII.), der letztere, von seinen Leuten verrathen, unterliegt, und der Syrer verbindet sich in trüglicher Weise, jedoch ohne Erfolg, mit dem Gegenkönige (Ptolemäus VI.). Auf der Rückkehr in sein Land wird er dann seinen Sinn wider das Bundesvolk (Israel) richten und seinen Plan ausführen (11, 25—28). Zum dritten Male gegen Aegypten (Ptolemäus VI.) ziehend, aber wird er durch kittäische Schiffe gezwungen werden umzukehren, und dann auf dem Rückzuge seine Wuth am heiligen Bunde auslassen. Er wird Streitkräfte in Palästina stehen lassen, welche den Tempel entweihen, das tägliche Brandopfer abschaffen und den Gräuel des Entsetzens (den Altar Jupiters) im Tempel aufstellen; die Einsichtslosen (Gottlosen) unter den

Juden lassen sich zur Abgötterei verführen, aber die Einsichtsvollen (Frommen) werden sich läutern und bewähren und durch ihr Beispiel viele belehren. Dafür werden sie dann Feuer, Schwerdt, Gefangenschaft und Raub zu erdulden haben, da ihnen nur wenig Hülfe (durch die Maccabäer) wird und manche sich ihnen nur in heuchlerischer Weise anschliessen; aber ihr Fall wird dazu dienen, sie bewährt, lauter und rein zu machen bis zur Zeit des Endes, das sich noch verzieht (11, 29—35; 12, 10). Der König aber wird bis zu dem über ihn kommenden Strafgericht thun, was er will, den Gott der Götter (Jahve) lästern, die einheimischen Götter abschaffen, seine Verehrung einem Gotte der Festungen (Jupiter Capitolinus) zuwenden und fremde Ansiedler gegen Bezahlung aufnehmen (11, 36—39). Gegen die Zeit des Endes wird dann der König des Nordens zum vierten Male Krieg mit dem des Südens (Ptolemäus VI.) führen; er kommt in das Land der Zierde und dort werden viele Völker fallen; nur Edom, Moab und die Blüthe der Ammoniter wird verschont bleiben. Auch Aegypten wird er mit Hülfe von Libyern und Aethiopern plündern. Gerüchte von Aufständen (der Parther und Armenier) führen ihn wieder nach Palästina, wo er zwischen dem Meere und Tempelberg sein Lager aufschlägt (11, 40—45 a). Hiermit schliesst die fingirte Weissagung des Propheten, worauf dann zunächst der baldige hülflose Untergang des Antiochus und das Ende der Drangsal folgt (11, 45 b). Dieses Ende wird eintreten nach 1 Zeit, 2 Zeiten und ½ Zeit, nach 1290 Tagen, von der Zeit der Abschaffung des täglichen Brandopfers und der Aufstellung des Altars Jupiters an gerechnet, oder nach 3½ Jahren (12, 7 und 11). Diejenigen, welche, auf die Zukunft harrend, 1235 Tage (3⅓ Jahre) erreichen, werden bereits die Vorzeichen des Endes sehen (12, 12 vgl. 8).

An diese in Form der Weissagung gegebene Schilderungen der Vergangenheit schliesst also der Verfasser seine auf die Vollendung der Gottherrschaft bezügliche

Zukunftsweissagung an. Ihre Erfüllung erwartet er sogleich nach dem Ende der Zeit der Drangsal oder des Zornes Jahves über Israel (8, 19; 9, 24; 26; 12, 7; 9; 13). Noch in den Tagen der syrischen Könige (2, 44), wenn Antiochus sein Zelt wieder in Palästina aufgeschlagen hat (10, 45), die Drangsal am höchsten gestiegen, und die Missethat Israels gesühnt ist, erscheint die immerwährende Gerechtigkeit (an Stelle der Gewaltthat) und wird die Weissagung des Propheten (Jeremias) bestätigt (7, 24). Dann wird Israels Schutzengel Michael für sein Volk (gegen den Schutzgeist Griechenlands: vgl. 10, 20) auftreten und alle retten, die im Buche des (ewigen) Lebens verzeichnet sind (12, 1), wird der Hochbetagte (Jahve) auf Erden erscheinen, um den Heiligen des Höchsten Recht zu schaffen (7, 22). Antiochus findet sein Ende, seine Herrschaft wird ihm genommen und es wird dieselbe ausgerottet für immerdar (8, 25; 9, 26; 11, 45; 7, 26). Aber auch über Israel findet ein Gericht statt; viele Todten (Israeliten) gehen aus den Gräbern hervor, die einen zu immerwährendem Leben, die andern (die Abtrünnigen) zum ewigen Abscheu; die Einsichtsvollen aber werden leuchten in des Himmels Glanz, und die ihr Volk zur Gerechtigkeit wiesen, wie die Sterne in alle Zukunft (12, 2 vgl. Jes. 26, 19; 66, 24). Das Hochheilige (der entweihte Brandopferaltar) wird von neuem gesalbt (geweiht vgl. Lev. 8, 11); das Volk der Heiligen des Höchsten empfängt die Königsmacht, die Herrschergewalt und Hoheit über alle Reiche unter dem ganzen Himmel; seine Herrschaft zermalmt alle andern Reiche wie ein herabfallender Stein; die ganze Erde, alle Herrschergewalten dienen und gehorchen Israel und sein Reich besteht für ewig (2, 44 f.; 7, 27; 18). Dass dieses Reich im Grunde die vollendete Herrschaft Jahves selbst sei, geht schon aus Stellen wie 2, 43; 3, 33 deutlich hervor. Diese Ereignisse sind die Ausführung eines vorher gefassten göttlichen Rathschlusses, und der Prophet sieht dieselben daher im Himmel vorbildlich vollzogen. Ein Hochbetagter mit weissem Ge-

wande (Symbol der Heiligkeit) und Haupte erscheint und setzt sich auf einen feurigen Thron, um Gericht zu halten; unzählige Engel umstehen ihn und ein Feuerstrom (Symbol des Zornes) geht von ihm aus. Die Beisitzer (Engel des Gerichtes) setzen sich, die Bücher werden aufgeschlagen, das Urtheil wird gefällt und die syrische Herrschaft und ihr König der Vernichtung übergeben (7, 9—12; 26). Dann erscheint einer wie eines Menschen Sohn (von der Erde aus) mit den Wolken des Himmels, er wird vor den Hochbetagten geführt und ihm die ewige Herrschaft über die ganze Erde übergeben (7, 13 f.). Dass wir bei diesem Menschensohne lediglich an eine Personification des Volkes Israel zu denken haben, haben wir früher dargethan (Idee des Menschen S. 61 f.).

Die im Buche Daniel niedergelegten Vorstellungen haben eine weitere Ausbildung empfangen in dem Buche Henoch, dessen Hauptbestandtheil gleichfalls in die Zeit der Maccabäerkämpfe fällt. Der schroffe Gegensatz zwischen denen, welche der väterlichen Religion treu blieben und sich daher den Maccabäern anschlossen, und den Anhängern der griechischen Herrschaft und Weltanschauung bildet die Voraussetzung auch dieses Buches; der Zweck aber, den es verfolgt, ist die Vertretung der väterlichen Religion und der religiösen Weltanschauung des entwickelten Hebraismus gegenüber dem eingedrungenen Hellenismus und seiner religiöser Motive baaren Kosmologie, Ethik und Geschichtsbetrachtung so wie die Hinweisung auf das bevorstehende Weltgericht und die Vollendung der Theokratie. Wie die aramäische Ursprache und Färbung des Buches, seine Kenntniss Palästinas (vgl. c. 26 f.) und seine nationale Anschauungsweise beweisen[1]), ist dasselbe in Palästina und zwar im Kreise der Chasidäer entstanden. Gleichwohl hat es nicht nur die durch

1) Vgl. Dillmann, das Buch Henoch. 1853. S. LI ff.; Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Chr. 1866 S. 49 ff.; meine »Idee des Menschen« S. 70 f.

die Berührung mit dem späteren hellenischen Humanismus geförderte universell-ethische Weltanschauung des nachexilischen Judenthums der griechischen Zeit in sich aufgenommen und weiter ausgebildet, sondern auch einzelne Vorstellungen aus der, mit Elementen des Parsismus versetzten, griechischen Kosmologie (die Vorstellung von dem Orte des Hades: 17, 14 ff. und von den Gestirnen als höheren Wesen: 100, 10 vgl. 97, 7; 104, 8) entlehnt, wie es denn auch gleich dem Buche der Weisheit (vgl. Idee des Menschen S. 72) den ursprünglich ethischen Begriff der Weisheit auch auf die Kosmologie ausdehnt. Von den verschiedenen Bestandtheilen des Buches kommt hier nur die Grundschrift in Betracht, welche zwischen die Zeit der ersten Siege des Judas Maccabäus (166) und die Partherkriege (132—129) fällt[1]). Die hier niedergelegte Weisheit lässt der Verfas-

1) Die Grundschrift des Buches umfasst nach einer Einleitung (c. 1—5) folgende Stücke: 1) das Buch der Reisen, welche Henoch durch das Reich der Natur und der Geister macht und zwar a) das B. der verborgenen Orte der Natur (17—19; 21—36: vor 17, 1 ist der Eingang in Folge des vorhergehenden Einschiebsels ausgefallen) b) das B. der himmlischen Existenzen, aus drei Bilderreden bestehend (37—54, 6; 55, 3—59, 3; 61—64; 69, 26—29; 71) c) das B. der Lichter (Gestirne) und Winde (72—82, 8). 2) das Buch der Gesichte (83—91, 11 und 18 f.) 3) das Buch der Weisheit (92; 94—105). Diese Stücke haben ein so characteristisches gemeinsames Gepräge, wozu insbesondere auch das zu rechnen ist, dass sie allein die Vorstellung von einem persönlichen Haupte der zukünftigen vollendeten Theocratie enthalten, und sind so offenbar nach einem bestimmten Plane (Metaphysik, Geschichte, Ermahnung; vgl. auch 82, 2; 104, 12 f., wo von Büchern Henochs die Rede ist) gearbeitet und zusammengestellt, dass an ihrer gemeinsamen Abkunft nicht zu zweifeln ist. Gleichwohl stammen dieselben aus verschiedener Zeit, wie der Verfasser selber andeutet, indem er die beiden Visionen in Nr. 2 in die Jugend und vor die Verheirathung H. (83, 2 ff.), die Wanderungen in Nr. 1 in dessen späteres Leben bis ein Jahr vor seinem Tode (81, 6 und 10), Nr. 3 kurz vor seinen Tod, da hier die andern Bücher als schon geschrieben vorausgesetzt werden (104, 10 und 12), verlegt. Demnach haben wir Nr. 2 am frühesten zu setzen,

ser den Henoch, welchen die damalige Schriftgelehrsam-

---

und zwar, wie sich unten zeigen wird, wegen 90, 13 in die Zeit zwischen 166 und 161, dann folgt Nr. 1 wegen der weiteren Ausbildung, welche im B. Daniel enthaltene Vorstellungen darin empfangen haben, und wegen c. 56, wo das gefährliche Anwachsen der parthischen Macht unter Hyrkan die geschichtliche Unterlage der Vision bildet, endlich Nr. 3; die Einleitung wurde dann zum Schlusse hinzugefügt. — Die Annahme einer nachchristlichen Entstehung der Grundschrift oder eines Theiles derselben muss an der Gezwungenheit der Deutung der Visionen scheitern und beruht ausserdem auf der falschen Voraussetzung, als sei die productive Thätigkeit in Bezug auf die theokratisch-eschatologische Idee im vorchristlichen Hebraismus nach und nach erloschen, was unsere bisherige und nachfolgende Darstellung durch sichere Daten widerlegt. Das Buch Henoch repräsentirt die Reaction gegen den unter griechischem Einflusse auch in dieser Beziehung eingerissenen Unglauben.

Die Grundschrift hat ein späterer Schriftsteller durch Zusätze vermehrt, welche sich durch gemeinsame Merkmale, Mischung von Erzählungen der Urgeschichte und von Reden Henochs, Verlegung des Verkehrs Henochs mit den Engeln und der Offenbarungen desselben an die Menschen nach seiner Erhebung ins Paradies, vgl. 1, 2, Fehlen der Vorstellung vom Messias, Bezeichnung Israels als Pflanze der Gerechtigkeit, abweichende Vorstellungen über die Engel kennzeichnen, wie sie sich andererseits durch Anlehnung an den Text der Grundschrift als Zusätze characterisiren (vgl. Dillmann S. XXXIV ff.). Dahin gehören die Stücke 6—16; 93 und 91, 12—17; 106 f.

Weiter hat ein noch späterer Schriftsteller den bereits interpolirten Text durch neue Zusätze vermehrt, die angebliche Offenbarungen des schon vom ersten Interpolator als Empfänger von Offenbarungen dargestellten Noah (10, 1—3 vgl. Gen. 6, 9) enthalten, die in der Grundschrift bereits vorhandene prophetische Darstellung der Sintfluth als ersten Weltgerichts (83 f.) weiter ausführen und neue entwickeltere Vorstellungen über Engel und Dämonen darbieten. Es gehören dahin die Stücke: 20; 54, 7--55, 2; 60; 65—69, 25; 70; 82, 9—20. Ihre Abfassung fällt ihrem stark abweichenden Character gemäss schon in das erste Jahrhundert v. Chr.

Endlich wurde noch von einem vierten Schriftsteller c. 108 angeschlossen, welches ebenfalls noch in die vorchristliche Zeit fällt, denn wie die vorhergehenden Theile (vgl. Idee des Menschen S. 97), so ist auch dieses Kapitel (V. 7 ff.) in den Evangelien (vgl. Matth. 5, 3) benutzt; denn dass nicht umgekehrt die Evangelien von den

keit nach Gen. 21—24 (vgl. Hen. 12, 2) in einen verborgenen Verkehr mit Gott und den Engeln versetzte, theils durch eine in Begleitung der letzteren vorgenommene Wanderung durch Erde und Himmel (81, 6 und 10), theils durch Gesichte (83, 1 ff.; 85, 1) empfangen. Indem wir für den allgemeinen Gedankeninhalt des Buches auf unsere frühere Exposition (Idee des Menschen S. 63 ff.) verweisen, betrachten wir hier nur diejenigen Elemente desselben, welche dem speciellen Zwecke unserer Untersuchung entsprechen.

Wir beginnen mit der Betrachtung der beiden Traumgesichte 83—91, 11 und 18 f., deren Zweck ist, durch Hinweisung auf das zukünftige Gericht zum Festhalten an der Gerechtigkeit zu ermahnen (81, 18 f.). In dem ersten Traumgesichte sieht Henoch, wie sich der Himmel senkt, (aus der Höhe) schwindet und zur Erde niederfällt, diese aber in Folge dessen sammt Bergen und Bäumen in der Tiefe versinkt. Dies wird dann auf das zukünftige Gericht über die mit Sünden belastete Erde (die Sintfluth) gedeutet. Darauf fleht H. zu dem Herrn der Herrlichkeit, dem Heiligen, dem ewigen Könige der Könige und Gotte der ganzen Welt, dessen Thron der Himmel, dessen Schemel die Erde ist, der alles kennt und weiss, er möge doch seinen Zorn über die frevelnden Engel und über die Menschen nicht bis zur Vertilgung aller Menschen auslassen, sondern die Gerechten als eine Pflanze des Samens für die Zukunft übrig lassen (83; 84). In dem zweiten Gesichte führt der Verfasser in grossen Zügen die Geschichtsentwicklung von Adam bis zur Vollendung der Theokratie vor. H. sieht einen Farren (Adam) und dann ein weibli-

---

Verfassern des Henochbuches benutzt wurden, ergibt sich aus der Art, wie Elemente aus demselben in das Christenthum aufgenommen wurden (vgl. Idee des Menschen S. 97 f.).

Wir sind in diesen Angaben meistens der Analyse des Buches von Dillmann gefolgt, weichen jedoch in Bezug auf die Abfassung der Grundschrift, welche derselbe nach allen ihren Theilen unter Hyrkan geschehen lässt, ab.

ches Rind (Eva) aus der Erde hervorgehen, zu denen zwei andere, ein schwarzes (Kain) und ein rothes (Abel) hinzukommen. Das erstere stösst das letztere, worauf dieses verschwindet (Ermordung Abels), und zeugt darauf mit einem Rinde viele Farren, die ihm gleichen und nachfolgen (die Kainiten). Nachdem jene Kuh das rothe Rind vergeblich gesucht und um dasselbe geklagt hat, gebiert sie einen andern weissen Farren (Seth) und daneben viele schwarze Rinder (vgl. Gen. 4, 25). Der weisse Farre wächst und wird der Erzeuger zahlreicher Geschlechter weisser Farren (die Sethiten; 85). Ein Stern (Azazel, einer der Wächter des Himmels: 88, 1) fällt vom Himmel (von Gott ab), mischt sich als Farre unter die andern Farren und richtet unter ihnen Verwirrung und allerlei Uebel an; andere Sterne (Wächter) folgen ihm nach, dasselbe thuend. Sie vermischen sich mit den Farren und erzeugen Elephanten, Kamele und Esel (die Riesen), welche die Farren verfolgen und ihrer viele verschlingen, die nun auch ihrerseits einander angreifen (sich bestreiten und bekriegen). Darnach erscheinen vier weisse Menschen (die Erzengel, an deren Spitze Michael); dieselben nehmen H. und bringen ihn auf einen hochgelegenen Thurm (das irdische Paradies), damit er von dort das kommende Gericht über die Menschen und Riesen mit ansehe (86 f.). Bei diesem Gerichte wird zuerst Azazel gebunden und in den Hades geworfen; dann vernichten sich die Riesen unter einander mit einem ihnen gereichten Schwerte; die übrigen Sterne aber werden ebenfalls in den Hades gestürzt (88). Einer der Erzengel aber nähert sich einem weissen Farren (Noah) und belehrt ihn über die kommende Fluth, worauf derselbe sich eine Arche baut und sich mit drei andern Farren (Noahs Familie) in dieselbe begibt. Darauf öffnen sich die Schleusen des Himmels und eine Wasserfluth verschlingt alle übrigen Farren, die Riesen und die Thiere der Erde. Das ist das erste Strafgericht Gottes auf Erden, wodurch derselbe der Gewaltthat und Ungerechtigkeit die Wurzel abschneidet

(91, 5). Dann aber verschwinden die Wasser wieder, und der weisse Farre verlässt die Arche mit den übrigen dreien, von denen der eine weisz, der andere roth, der dritte schwarz ist (die drei Racen). Nachdem dann jener weisse Farre hinweggezogen (Noahs Tod), erzeugen die andern eine bunte Menge von Thieren, unter ihnen aber auch wieder einen weissen Farren (Abraham). Die ersteren beissen (bekriegen) sich unter einander, der Farre aber zeugt einen wilden Esel (Ismael, die Araber) und einen weissen Stier (Isaak), dieser wiederum ein schwarzes Wildschwein (Esau, die Edomiter) und ein weisses Schaf (Jacob), letzteres wiederum zwölf Schafe, welche eins von ihnen (Joseph) den Wölfen (Aegyptern) ausliefern. Der Herr der Schafe bringt aber auch jene zu den Wölfen, die dann die Schafe bedrücken und ihre Jungen ertränken. Eines derselben (Moses) aber flüchtet zu den wilden Eseln. Von dort ruft es der Herr der Schafe zurück und sendet es mit einem andern Schafe (Aaron) zu den Wölfen, welche jedoch in ihrer Bedrückung fortfahren. Darauf werden sie von dem Herrn der Schafe gezüchtigt, die Schafe ziehen, von jenem geführt, aus, und die nachfolgenden Wölfe ertrinken im Wassersee. In eine Wüste gelangt, werden die Schafe sehend (bekommen sittliche Erkenntniss) und werden von dem Herrn der Schafe mit Nahrung versehen. Das sie führende Schaf (Moses) steigt auf einen Felsen, der Herr der Schafe erscheint ihnen, und sie können seinen Anblick nicht ertragen, so dass sie nach dem andern Schafe (Aaron) um Hülfe rufen. Darauf kehrt jenes zurück, die Schafe aber werden verblendet und irren nach seinem Weggange von dem ihnen gezeigten Wege ab. Es kehrt wieder zurück, tödtet viele, stellt die Ordnung wieder her und baut dem Herrn der Schafe ein Haus (die Stiftshütte); dann aber sterben die grossen Schafe und ihre Führer (Moses und Aaron); andere jüngere Schafe und ihre Führer (Josua und die Richter) treten an ihre Stelle. Dieselben gelangen in ein schönes Land (Palästina), werden satt und richten das alte

Haus auf. In der Folge sind sie bald sehend, bald verblendet, aber ein anderes Schaf (Samuel) öffnet ihnen die Augen. Hunde (Philister), Füchse (Amalekiter) und Wildschweine (Edomiter) aber beginnen sie zu fressen, bis ein Widder (Saul) auftritt und jene vernichtet. Als dieser Widder aber selber die Schafe drückt, macht der Herr der Heerde ein anderes Schaf (David) zu ihrem Führer, welches die wilden Thiere (die Nachbarvölker) vernichtet und dem dann ein kleines Schaf (Salomo) folgt. Unter ihm wird ein grosses Haus (Jerusalem) und ein hoher Thurm, auf welchem der Herr der Schafe steht (der Tempel), gebaut. Die Schafe aber beginnen wieder irre zu gehen, daher sendet ihnen ihr Herr erlesene Schafe (die Propheten) zu, welche sie jedoch tödten. Nur eins (Elias) entrinnt ihnen, und der Herr holt es zu sich herauf (Himmelfahrt des E.). Die Schafe weichen aber nunmehr ganz ab, indem sie das Haus ihres Herrn und seinen Thron verlassen. Dafür gibt dieser sie den Löwen und Tigern (den Assyrern und Chaldäern) und andern wilden Thieren preis und verlässt Haus und Thurm. H. legt zwar Fürbitte bei Gott für sie ein, aber dieser freut sich über ihre bevorstehende Vernichtung. Er beruft 70 heidnische Herrscher (nacheinander) über sie, um sie zu weiden und ihrer einen Theil, welchen er bestimmen will, umzubringen, gibt aber einem Engel (wahrscheinlich Michael, dem Schutzengel Israels, vgl. 90, 14 und 22) den Befehl, ohne Wissen der Hirten behufs zukünftiger Ahndung ein Verzeichniss über alle einzelnen noch ausserdem nach eigner Willkühr von ihnen Getödteten zu führen (89, 1—64). Es folgt nun die specielle Geschichte der 70 Herrscherzeiten (Modification der 70 Jahrwochen bei Daniel) und zwar werden dieselben eingetheilt in (12 + 23) + (23 + 12) Zeiten (89, 72; 90, 1; 5; 17, 1)[1]). Die ersten 12

1) Dass diese symmetrischen Zahlen bloss zu der Form der Darstellung zu rechnen sind und daher den geschichlichen Verhältnissen nur im Allgemeinen entsprechen, ergibt sich aus der Unwahrscheinlichkeit, dass der Verfasser selber alle einzelnen Herr-

Herrscher sind die, welche seit Jojakim Israel unter ihrer Botmässigkeit hielten. Sie tödten mehr Schafe, als ihnen geheissen ist, und geben dieselben den Löwen und Tigern (ihren Völkern, den Chaldäern und den unter diesen stehenden Assyrern) und den Schweinen (Edomitern) preis, welche den grössten Theil erschlagen und das Haus und den Thurm zerstören (588). Jener Engel aber verzeichnet alle rechtlich und widerrechtlich Getödteten, und der Herr der Schafe versiegelt das ihm übergebene Buch (89, 65—72a). Es folgen dann die 23 persischen Herrscherzeiten seit Cyrus. Zwei (drei?) Schafe (Serubabel und Josua) kehren zurück und beginnen den Wiederaufbau des Hauses (und Thurmes), der nach einer Unterbrechung durch die wilden Schweine (Samariter) vollendet wird. Aber das Brod auf dem Tische vor dem Thurme (die Opferspeise) ist unrein (vgl. Mal. 1, 7) und die Schafe verblendet, daher sie von ihrem Herrn wieder zur Tödtung übergeben werden. Sie zerstreuen sich unter die Thiere des Feldes (jüdische Ansiedlungen unter den Heiden) und vermischen sich mit ihnen, in Folge dessen sie aber auch ihrer Willkühr preisgegeben werden, doch nimmt Gott eine Aufzeichnung auch hierüber von den Engeln entgegen (89, 72b — 90, 1a). Nun folgt die griechische Herrschaft über Israel. Alle Raubvögel des Himmels kommen, die Adler (Macedonier), die Weihen und Geier (Aegypter und Ptolemäer), und die Raben (Syrer, Seleuciden). Die Adler beginnen die Schafe zu fressen und ihnen die Augen auszuhacken (Leiden Israels unter Alexander und den Diadochen), dann zehren die Weihen und Geier zugleich mit den Hunden (Philistern) an ihnen und reiben ihrer viele (durch Aussaugung, Plünderung und Kriegsdienst) auf (90, 1b—5). Mit den Raben tritt dann die

---

scher gekannt habe (vgl. Dillmann a. a. O. S. 265 ff.; Langen a. a. O. S. 55 ff.). Die Zahl 35 (nicht 36 oder 37, vgl. Dillmann S. 73) ist Zusammenziehung der ersten 12 und der zweiten 23 Herrscher, wie 90, 5 die 57 (58?) der 12, 23 und nochmals 23 griechischen Herrscher.

letzte Periode, die der Seleuciden seit Antiochus Epiphanus, ein. Unter diesem werden kleine Lämmer geboren (die Maccabäer und ihre Partei), welche die Augen öffnen (zur Erkenntniss gelangen) und den Schafen zuschreien (sie zur Treue ermuntern), aber von ihnen (von der griechisch gesinnten Partei) wegen ihrer Taubheit und Verblendung nicht gehört werden. Darauf stürzen sich die Raben auf die Lämmer, rauben eins von denselben (Onias III) und zerbrechen und fressen die Schafe (Israeliten überhaupt). Aber den Lämmern wachsen Hörner (sie gewinnen Kraft), jedoch werden sie niedergeworfen, bis einem derselben (Judas Maccabäus) ein grosses Horn hervorsprosst. Darauf werden die Augen der Schafe geöffnet und auf sein Geschrei eilen die Jungen (die jüngere Generation) herbei. Unterdessen verschlingen die Adler, Geier, Raben und Weihen die Schafe noch immerfort, diese bleiben jedoch ruhig (erheben sich nicht), und nur die Jungen schreien. Die Raben aber streiten mit dem grossen Horne (grosshörnigen Schafe) und wollen ihm sein Horn wegnehmen, aber sie vermögen es nicht. Die Hirten, Adler, Geier und Weihen rufen darauf den Raben zu, das Horn des Jungen zu zerbrechen, dieses kämpft mit ihnen und schreit (zu Gott) um Hülfe. Darauf kommt ihm der Engel (Michael) zu Hülfe (Sieg des Judas über Nikanor) und zeigt ihm so, dass die Rettung da sei (90, 6—14). Nun beginnt die Weissagung der Zukunft. Der Herr der Schafe erscheint im Zorne, alles flieht und fällt vor ihm. Aber die Raubvögel vereinigen sich mit den Schafen (den Abtrünnigen) und wollen das Horn des Jungen zerbrechen. Der Engel aber schlägt das Buch auf und zeigt, wie die 12 letzten Hirten viel mehr als die früheren umgebracht haben. Da nimmt der Herr der Schafe den Stab des Zornes in seine Hand und schlägt die Erde, dass sie zerreisst und die von den Schafen herabgefallenen Raubvögel verschlingt (wie die Rotte Korah). Den Schafen aber gibt er ein Schwerdt in die Hand, sie ziehen aus gegen die Thiere, und diese fliehen vor ihnen. Das sind die Vor-

zeichen des zweiten Strafgerichts, welches der heilige Herr über die neu erwachsene Ungerechtigkeit, Lästerung, Gewaltthat, den Abfall, Frevel und die Unreinigkeit vollzieht, um sie abermals mit der Wurzel auszurotten. In dem lieblichen Lande wird ein Thron aufgerichtet, der Herr der Schafe setzt sich darauf und lässt die Bücher öffnen. Die Erzengel führen die abgefallenen Wächter und die 70 Hirten vor. Dieselben werden schuldig befunden und in die Gehenna geworfen, alle heidnischen Götzenbilder und Tempel werden verbrannt und auf ewig vernichtet. Aber auch die verblendeten Schafe werden verurtheilt und in eine zweite Oeffnung der Gehenna, zur Rechten des Hauses (Thal Himnon), geworfen. Nun wird das alte Haus weggeschafft in den Süden des Landes (die Wüste); statt seiner bringt der Herr der Schafe ein neues (Jerusalem), grösser und höher als jenes, so dass alle Schafe darin Platz finden, herbei und stellt es an dem alten Orte auf. Alle Thiere und Vögel huldigen und gehorchen nun den übrig gebliebenen Schafen, welche alle sehend und weiss (rein, gerecht) sind, lange und reine Wolle haben (Bild ihrer vollen Gerechtigkeit), und versammeln sich zugleich mit allen zu Grunde Gerichteten, aber nun vom Schlafe Auferweckten und Versprengten (Gerechten) in dem Hause, das sie nicht mehr fassen kann, die Weisheit steht auf und wird ihnen gegeben (91, 10), und der Herr freut sich über ihre Gerechtigkeit und ihre Rückkehr zu seinem Hause. Auch Henoch und Elias wird unter sie versetzt (die Worte »ehe das Gericht geschah« V. 31 sind wahrscheinlich unecht, da sie den Zusammenhang stören). Ein weisser Farre mit grossen Hörnern (Bild der Majestät) wird geboren, den alle Thiere fürchten und anflehen. Sodann werden alle Thiere in weisse Farren umgewandelt (Bild ihrer sittlichen Umwandlung), jener stattliche Farre aber wächst zu einem grossen Thiere heran mit grossen schwarzen Hörnern (90, 15—42; 91, 6—10).

Aus dem Buche der Reisen heben wir hier nur einzelnes hervor und verweisen für das übrige, insbesondere

für die Idee des Menschensohnes auf unsere frühere Darstellung (Idee des Menschen S. 64 ff.). Die Zeit des Schriftstellers erscheint auch hier unter dem Gegensatze der Gerechten und Ungerechten. Die letztern verleugnen den Herrn der Geister (45, 1 f.), und seinen Gesalbten d. h. sie glauben nicht an die Messianischen Weissagungen der Propheten (45, 1 f.; 48, 10). Insbesondere gehören zu ihnen die heidnischen Herrscher. Sie danken dem Herrn nicht für die ihnen verliehene Herrschaft, sondern erheben im frechen Uebermuthe ihre Hände gegen Gott; sie treten die Erde nieder, treiben Raub und meistern die Sterne (die Heiligen vgl. 43, 4); sie verlassen sich auf ihre Macht und ihren Reichthum und begehen Verbrechen und Ungerechtigkeiten (46, 4—7; 52, 2; 67, 8 und 10). Dagegen verschmähen die Gerechten diese Welt der Ungerechtigkeit und hassen im Namen des Herrn der Geister ihre Werke und Wege; ihnen hat daher auch die Weisheit Gottes (der prophetische Geist) den Menschensohn offenbart und sie hoffen auf ihn, der das zukünftige Loos den Gerechten bewahrt (48, 4 und 7). Dieser Zustand ist aber lediglich die Folge des Verderbens der Welt überhaupt durch Sünde. Die Wächter des Himmels wurden den Satanen oder Strafengeln (vgl. 53, 3; 56, 1; 62, 11), welche die Aufgabe haben, die geschaffenen Wesen zu versuchen (zu prüfen), sie vor Gott (sie haben Zutritt im Himmel: 40, 7) anzuklagen und die Strafe an den Gefallenen zu vollziehen (53, 3 f.; 56, 4; 40, 7), unterthänig (54, 6); sie vermischten sich mit den Menschentöchtern, theilten ihnen die Geheimnisse der Welt mit und verführten sie zum Dämonendienste (19; 64, 2); auch ein Theil der Sterne wurde ungehorsam, indem sie nicht zur rechten Zeit ihren Umlauf antraten (18, 15). Ueber diesen Abfall der Creatur hat Gott bereits ein vorläufiges Gericht ergehen lassen; die ungehorsamen Sterne büssen in einem öden Raume ausserhalb der Erde und des Himmels, wo sie, über einem Feuer rollend, zehn tausend Welten, die Zahl der Tage ihrer Schuld (Strafe) brennen (17, 12—16;

21, 1—6); die abgefallenen Engel wurden unter der Erde gebunden bis zum Endgerichte (21, 6 u. 10); die Bosheit der Menschen hatte Störungen der Naturordnung (so erklärt sich der Verfasser die ihm unverständliche Unregelmässigkeit in der Natur) zur Folge, was die Menschen und selbst die Vorsteher der Sterne wieder irre leitete und jene zum Sterndienste verführte, und brachte Unfruchtbarkeit (80, 2—7). Bis zum allgemeinen Gerichte büssen die Ungerechten dafür im Hades (22). Dieses allgemeine Gericht, dem eine Wandlung der bisherigen Verhältnisse, Ehre und Herrlichkeit der Frommen, Zerstörung der Macht der Tyrannen und eine Frist der Busse für die Unentschiedenen vorausgeht (46, 4; 50), ergeht vor Eintritt der zukünftigen (vollendeten) Welt (71, 15), im Jahre des Geheimnisses, wo die Schuld (Bestrafung) der ungehorsamen Sterne vollendet wird (18, 16), nachdem die verstorbenen Gerechten auferstanden und die für die Gehenna bestimmten Seelen der Sünder aus dem Hades hervorgezogen sind (61, 5; 51, 1 vgl. 22, 13). Das Gericht vollzieht der Menschensohn, welchen der Herr der Geister zu sich auf den Thron erhebt, um über alle Creaturen, Engel und Menschen, Lebende und Todte, Gerechte und Ungerechte zu urtheilen (54, 4; 61, 8; 62, 2—5)[1]). Auch die Gerechten unterliegen dem Gerichte, aber zu ihrer Rechtfertigung (62, 3). Der Menschensohn zerstört die Macht der Tyrannen und verurtheilt sie, trotzdem sie ihm mit Geschenken huldigen, zur Vernichtung. Allen geübten Frevel und alles vergossene Blut rächend (47, 1 f.), versammelt er die Frevler im Thale Hinnom und übergibt sie den Händen der Auserwählten zur Tödtung (26, 4—27, 2; 38, 5; 46, 4; 48, 8 f.; 62, 9 f.). Dann hält er Auswahl unter denjenigen Todten, welche, da sie ihre Sünde

1) Es ist kein Widerspruch, wenn an andern Stellen desselben Verfassers Gott als der Richtende erscheint (47, 3), sondern nur eine andere Form der Darstellung, da ja der Menschensohn lediglich das Organ Gottes ist.

bereits zeitlich gebüsst, nicht im Hades bleiben (22, 13), die Gerechten unter ihnen zur Rettung (51, 1 f.), die übrigen zur Verdammniss bestimmend. Darauf werden die gefallenen Engel sammt den von ihnen verführten Weibern sowie alle Sünder den Strafengeln übergeben, um in den Feuerpfuhl, in den Ofen des flammenden Feuers, den Ort des ewigen Todes geworfen zu werden (18, 11; 19, 1 f.; 53, 3—5; 54, 1—6; 62, 11). Nun folgt die Zeit der vollendeten Gemeinde der Gerechten (38, 1). Die Gerechten empfangen von dem an den Tempel gepflanzten Baume des Lebens langes Lebens (25, 5; 62, 14 ist generisch, also nicht von der individuellen Unsterblichkeit zu verstehen); die Wüste im Osten von Palästina wird zum blühenden Lande (28); die Erde wird umgewandelt (45, 5); alle Metalle, als Gegenstände des Luxus und Werkzeuge des Krieges, verschwinden (52); die Weisheit wird ausgegossen über die Menschen (48, 1 ff.; 49, 1 ff.); der Menschensohn, von allen Erdbewohnern anerkannt, wird das Licht der Heiden (48, 4 f.). Aber noch findet ein letzter Kampf in dieser Zeit statt, indem sich die Reste des Heidenthumes noch einmal gegen die neue Herrschaft erheben. Von den Engeln werden die Parther und Meder (zu ihrem Verderben) erregt (56, 5), sie zertreten das Land der Auserwählten und rücken vor die heilige Stadt; aber sie reiben sich im Bürgerkriege unter einander auf und die Unterwelt verschlingt sie (56, 5—8), worauf die noch zerstreuten Israeliten von allen Enden der Erde auf vom Winde getriebenen Wagen zurückkehren (57).

Das Buch der Weisheit (Lehrreden), dem sich die zuletzt verfasste Vorrede (c. 1—5) anschliesst, verfolgt den Zweck, die leidenden Gerechten seiner Zeit durch die Hinweisung auf ihre zukünftige Herrlichkeit zum treuen Ausharren zu ermahnen, den Gottlosen aber ihre Thorheit vorzuhalten und sie durch die Erinnerung an das ihnen drohende Gericht zu schrecken. Die letzteren sind offenbar abtrünnige, vom Gesetze und vom Jahvecultus zu heidnischen Grundsätzen und zum Götzendienste abge-

fallene Juden und werden im Allgemeinen als (abgefallene) Sünder, Gewaltthätige und Reiche characterisirt (94, 2 f.; 96, 4 f.; 99, 2 und 14), das erste im Sinne ihres gegen das Gesetz verstossenden heidnischen Lebens, das zweite mit Bezug auf ihre Bedrückung der Volksgenossen, insbesondere der Gerechten, das dritte wegen ihres praktischen Materialismus (94, 2 f.; 96, 4 f.; 99, 2 u. 14; 102, 9 f.), wobei freilich daneben auch an die Heiden, welche die eigentlichen Träger dieser Grundsätze sind, gedacht werden muss (5, 6; 96, 4; 99, 15; 100, 17). Sie werden im einzelnen beschrieben als solche, welche die Weisheit oder die Worte der Rechtschaffenheit verschlechtern und verdrängen und an ihre Stelle Ungerechtigkeit, Gewaltthat und Betrug setzen, welche ihre Häuser mit Sünden bauen, indem sie andere nackt ausziehen, den Erwerb von Gold und Silber zu ihrer Aufgabe machen, auf ihren Reichthum vertrauen und den Höchsten lästern (5, 4; 95, 4—11; 102, 9; 99, 13), welche Hass und Bosheit an ihren Volksgenossen ausüben oder den heidnischen Gewaltthätern helfen, ihre Nächsten tödten oder (durch magische Formeln) verfluchen, als Richter oder Zeugen falsch urtheilen und aussagen und die Gerechten (die treuen Jahveverehrer) verfolgen (95, 2—7; 99, 15), welche ihr Reichthum (nach der volksmässigen Vergeltungslehre) als Gerechte erscheinen lässt, ihr Herz aber der Sünde überführt, welche selber vollauf haben, aber den Niedrigen niedertreten und den Gerechten zu Boden schlagen (96, 4—8), welche mit Ungerechtigkeit Schätze erwerben und mit denselben prahlen (97, 8 f.), deren Sinne auf Wohlleben und Glanz gerichtet sind, daher ihnen Lehre und Weisheit fehlt (98, 2 f.), welche in ihrer Verstocktheit gegen das Gesetz Blut essen (98, 11), ihre Lügenreden und Frevelworte (ihre schlechten Grundsätze) durch Schriften verbreiten oder an solchen Gefallen haben, die Worte der Rechtschaffenheit fälschen, die Worte des Heiligen und Grossen für Lügen ausgeben, vom ewigen (dem Mosaischen) Gesetze abfallen (98, 15—99, 2; 104, 10 vgl. 99, 11) und

ihre Götzen preisen (104, 9). Diese Schilderung entspricht dem Charakter der griechenfreundlichen Partei unter Hyrkan. Im Gegensatze dazu sind die Gerechten ohne Zweifel die Jahve und dem Gesetze treu gebliebenen Israeliten, die sich von dem Wege der Gottlosigkeit ferne halten (94, 2), die die Worte der Weisheit annehmen und sie kennen, auf dem Wege des Höchsten und der Gerechtigkeit wandeln und nicht gottlos sind mit den Gottlosen (99, 10), die Weisen, Heiligen, die Kinder der Rechtschaffenheit (98, 9; 100, 5; 105, 2), die wahren Führer der Menschen (105, 1), welche Rechtschaffenheit und Frieden üben (92, 1). Während der Verfasser jenen Gottlosen ein vielfaches Wehe zuruft und ihnen verkündigt, dass sie auf dem Wege des Todes (Unterganges) wandeln, verheisst er diesen, welche in ihrer Noth um Errettung und Bestrafung ihrer Verfolger beten (99, 3; 97, 3—5) ihre zukünftige Erlösung (99, 10). Denn Gott hat auf himmlischen Tafeln ebenso die Namen, die Werke und den Lohn der Gerechten verzeichnet (103, 3; 104, 1) wie die Sünden der Gottlosen (98, 7 f.). Hiernach wird am Tage des Gerichts über beide Theile entschieden. Beim Eintritte dieses Tages, des Tages des Zornes und Verderbens, des Blutvergiessens und der Finsterniss, an dem die Gestirne erschüttert werden, die Erde und ihre Kinder zittern und sich selbst die Engel vor der Herrlichkeit Gottes verbergen (1, 5 f.; 102, 2 f.), werden grosse Bewegungen und Aufstände unter den Völkern ausbrechen; alle Familienbande werden alsdann gelöst sein und die Blutsverwandten sich unter einander zerfleischen, bis das Blut in Strömen fliesst (94, 9; 99, 3 f.; 16; 100, 1—3), während die Gerechten von den Engeln behütet werden (100, 5), der Ruf der Ruhe für sie vom Himmel kommt und sie fortan sicher sind vor aller Verfolgung (96, 2 f.). Aber auch die Gerechten werden über sie Gericht halten, die Sünder ohne Erbarmung mit dem Schwerdte ausrotten und sie unbegraben liegen lassen (95, 3; 98, 12 f.). Dann werden die Gottlosen versiegen und vertrocknen, weil sie die

Quelle des Lebens verlassen haben (96, 6) und die durch den Götzendienst in Unwissenheit und Verblendung versunkenen Götzendiener umkommen (99, 8 f.). Die Engel aber ziehen die übrig gebliebenen Sünder hervor und sammeln sie an einen Ort, damit Gericht über sie gehalten werde (100, 4). Dort werden alle ihre ungerechten Werke zu ihrer Beschämung vorgelesen vor dem Heiligen (97, 6), der vom Sinai, dem Orte der Gesetzgebung, her mit seinen Heerschaaren erscheint; Sonne, Mond und Sterne, Licht und Finsterniss, Tag und Nacht, Wolken, Nebel, Thau und Regen (die sie durch ihre Sünden zurückgehalten) werden gegen sie zeugen (100, 10—13). Dann wird ihnen vergolten werden nach ihrem Thun (95, 5), und an den Herrschern und ihren Helfern wird gerächt das vergebliche Geschrei der Gerechten um Schutz gegen ihre Dränger (104, 3). Mit ihren Schätzen, ihrer Herrlichkeit und Ehre werden sie umkommen; sie werden in Schmach. Tod und Armuth versinken, und ihre Geister in den feurigen Ofen, den Pfuhl der Feuerflammen, in die Finsterniss, Umstrickung und die brennenden Flammen geworfen werden (98, 3; 94, 5; 100, 9; 103, 8); die entschlafenen Gerechten aber werden vom Schlafe aufersteheu (92, 3). Dann empfangen die Gerechten vollkommene Weisheit, so dass sie nicht mehr aus Schwachheit sündigen (5, 8), gelangen zur Herrschaft und wandeln im ewigen Lichte (1, 8; 92, 4); sie werden leuchten wie die Lichter des Himmels (104, 2) und grosse Freude haben wie die Engel des Himmels (104, 4). Die Pforten des Himmels werden ihnen aufgethan (Himmel und Erde vereinigt), sie werden Genossen der Engel, Gott und sein Sohn (der Messias) vereinigt sich mit ihnen auf ewig (104 2 u. 5; 105, 2) und sie vollenden ihr Leben in Friede und Wonne (also keine individuelle Unsterblichkeit; 5, 9). So wird sich zeigen, dass die Weisheit die Richterin ist über die Erde, dass die Frommen nicht vergeblich hoffen und dass Gutes und Böses für Gott nicht gleich sei (92, 1; 102—104).

Nur eine geringe Bedeutung für uns hat das in Palästina, wahrscheinlich unter Demetrius II. im Jahre 144, als die Juden einen neuen Einfall der Syrer erwarteten, verfasste Buch Judith. Unter der Hülle einer erdichteten Erzählung von dem Feldzuge des Holofernes, eines Feldherrn des Nebukadnezar, gegen die Juden, von der Belagerung Bethulias und der Errettung dieser Stadt durch den Heldenmuth der Judith, verfolgt es den Zweck, die Juden zu tapferem Widerstande gegen die Syrer aufzurufen. Der Name Judith repräsentirt daher Judäa, das Land und Volk des Judas Maccabäus, Nebukadnezar, den Demetrius Holofernes einen Feldherrn desselben, der Hohenpriester Jojakim Jonathan, Bethulia das wehrhafte galiläische Grenzland, das den ersten zu erwartenden syrischen Angriff abwehren soll. Bezüglich der darin enthaltenen theokratischen Vorstellungen ist folgendes zu erwähnen: Gott wird geschildert als der Gott nicht der Gewaltigen, sondern der Demüthigen, als der Beistand der Schwachen, der Beschützer der Verstossenen, der Retter der Hoffnungslosen; er ist der Gott Israels, seines Eigenthums, der Herr des Himmels und der Erde, der König aller Geschöpfe. Wehe deshalb den Völkern, die aufstehen wider sein Volk; Gott wird sie strafen am Tage des Gerichts, indem er Feuer und Würmer über ihr Fleisch bringt, dass sie im Schmerzgefühl heulen in Ewigkeit (9, 11 f.; 16, 17).

Besondere Berücksichtigung verdient dagegen der älteste Theil der jüdischen (erythräischen) Sibylle (III. Buch der Sibyllinen)[1]). Wie Henoch ein Denkmal des palästinensischen, so ist die Sibylle ein Denkmal des alexandrinischen Judenthums. Die griechische Sibylle er-

1) Wir folgen dem Texte von Friedreich: die sibyllinischen Weissagungen 1852. Der älteste Theil umfasst die Verse 97—817 (vgl. Friedr. S. XXIV ff.), wozu noch Fragmente des ursprünglichen Einganges kommen (a. a. O. S. 2 ff.). Dagegen fällt V. 46—96 gegen das Jahr 31 v. Chr. und wird daher unten behandelt werden, V. 1—7 u. 8—45, eine Bearbeitung des ursprünglichen Einganges, so wie 818 bis zu Ende in das zweite christl. Jahrhundert.

scheint darin als eine Prophetin des ewigen Gottes, welche die Entstehung und Auflösung der verschiedenen Herrschaften des Alterthums, die dereinstige Reichsherrlichkeit Israels und den endlichen Sieg des Monotheismus, der Herrschaft des wahren Gottes, vorausschaut. Der Einfluss des Buches Daniel ist auch hier erkennbar, zugleich aber sind darin alte heidnische Orakel verarbeitet und wird die jüdische Vorstellung überhaupt in ein hellenisches Gewand gekleidet, offenbar um sie den Griechen dadurch annehmbar zu machen. Der Verfasser hat seinen geschichtlichen Standpunkt ebenfalls in der Zeit nach der Maccabäischen Erhebung, als die jüdische Nation wieder zu politischer Bedeutung gekommen war, und sich auch bei den Alexandrinischen Juden die Hoffnung auf Verwirklichung der prophetischen Erwartungen regte, und zwar während der Herrschaft des Maccabäers Simon und der Alleinherrschaft des Ptolemäus Physkon, zwischen den Jahren 142 bis 137 v. Chr.[1]). Der Einfluss des späteren Hellenismus zeigt sich in Betreff der allgemeinen Anschauungsweise des Buches namentlich in dem der griechischen Philosophie verwandten, von Anthropomorphismen geläuterten Gottesbegriffe, in dem Gedanken, dass Gott allen Menschen offenbar sei (I. Bruchst. V. 28), in der Annahme seiner Unsichtbarkeit (ebd. V. 8 f.) und in der Bestimmung des Orakels für die ganze Welt (V. 163)[2]). Die Tendenz des Werkes bezeichnet klar der gegen das Heidenthum gerichtete Eingang. Statt dem einen ewigen, unendlichen, aus sich selber gezeugten Gotte, der der Schöpfer und Beherrscher des Weltalls ist, dem Unsichtbaren und doch alles Sehenden und

1) Wir stimmen hierin mit Hilgenfeld (die jüdische Apokalypse S. 60 ff.) überein, wogegen Friedreich (a. a. O.) die Abfassung schon um 160 setzt. Hiergegen spricht schon der Umstand, dass der Verfasser das Buch Daniel benutzt hat.

2) Anderes, was Hilgenfeld (a. a. O. S. 89) anführt, wie dass Gott im Menschen wohnend ein Kriterium der Erkenntniss in ihm bilde (I. Bruchst. 6 u. 18) können wir nicht dahin rechnen. Vgl u. a. Spr. 20, 27 (Idee d. Menschen S. 17).

für alle, wie er ist, Offenbarten, der dem Menschen den aufrechten Gang und die Herrschaft über die Thiere gegeben, der in den Menschen wohnend das gemeinsame Licht für alle ist, der das Gute mit Gutem belohnt und Zorn und Strafe verhängt, zu nahen und ihm Hekatomben zu opfern, haben sie den Dämonen (Göttern), den Geistern im Hades (die Götter als die Geister Verstorbener betrachtet), geopfert, Thiere aller Art (aegyptischer Thierdienst) und Götterbilder verehrt, sind in Wahn, Finsterniss und Irrthum versunken, haben in rasendem Taumel den gefüllten Becher der Rache getrunken und sind, das ewige Leben in Eden und sein himmlisches Brod verscherzend, dem ewigen Feuer verfallen (I. u. II. Bruchst.). Von dieser Betrachtung ausgehend, welche deutlich die Tendenz des Buches verräth, die Thorheit und Hinfälligkeit des Heidenthums und der heidnischen Reiche vor der wahren Religion den Heiden und insbesondere dessen Herrschern (164; 299) darzuthun, wirft die Sibylle zu Anfang des ersten Haupttheils des Buches (97—294) zunächst einen Rückblick auf die Vergangenheit, um die Entstehung der Zwietracht und des Krieges unter den Menschen zu erklären. Den Stoff dazu leiht ihr die Erzählung vom Thurmbau und eine an Hesiod erinnernde Theogonie, wobei die Götter nach euhemeristischer Ansicht als verstorbene Herrscher erscheinen. Die Menschen wollten im Lande Assur auf einem Thurme zum Himmel steigen, aber der Unsterbliche zerstörte denselben durch die Winde, die Menschen geriethen in Hader, ihre gemeinsame Sprache verwirrte sich in viele Sprachen, und es entstanden getheilte Herrschaften. Seit der Fluth herrschte Kronos, Titan und Japetus, Söhne des Uranos und der Gäa, die besten der Menschen. Nach Uranos Tode geriethen dieselben jedoch in Streit um die Oberherrschaft. Die Frauen des Geschlechtes (Göttinnen) aber stifteten Frieden, und Kronos erhielt die Herrschaft, musste jedoch dem Titan schwören, keine männlichen Nachkommen aufwachsen zu lassen. Die Titanen bringen daher alle Söhne der Rhea

um, bis es derselben gelingt, drei Söhne, Zeus, Poseidon und Pluton zu retten. Als die Titanen dies erfahren, legen sie Kronos und Rhea unter die Erde in Fesseln. Daraus, dass nun die Söhne des Kronos sich gegen die Titanen erheben, entsteht der erste Krieg (97—155)[1]). Bei diesem Wendepunkte der Geschichte nimmt die Sibylle ihren erdichteten Standpunkt, um zunächst die kommenden Herrschaften zu weissagen. Zuerst nennt sie das Reich Salomos, dessen Ausdehnung weit übertrieben wird. Dann herrschen die übermüthigen und unreinen Hellenen und dann das grosse gemischte Volk Macedoniens, die Menschen mit Krieg überziehend, dann aber selbst untergehend, um den Römern zu weichen. Das Königreich derselben, weiss und vielhäuptig (bezieht sich auf die Herrschaft des Senats), beherrscht und erschüttert viele Länder, jagt den Königen Schrecken ein und macht grosse Beute. In Hochmuth, Habsucht und Wollust versunken, werden sie viel Drangsal und Böses schaffen, namentlich in Macedonien (Niederlage, Theilung und endliche Einverleibung Macedoniens ins römische Reich, 147 v. Chr.), und bis zur siebenten Herrschaft eines hellenischen Königs (Alleinherrschaft des Ptolem. Physkon, seit 146 v. Chr.) Arglist üben. In dieser Zeit wird das Volk des grossen Gottes (Israel) wieder kräftig sein (durch die Maccabäische Erhebung und die Herrschaft Simons) und allen Sterblichen zum Führer des Lebens dienen (162—195). Hierauf verkündigt die Sibylle die kommenden Uebel, welche Gott zur Strafe sendet, den Sturz der Titanen (V. 200 f., weil mit 149 ff. streitend, ist Interpolation), die Herrschaft der hochmüthigen und lasterhaften Tyrannen bei den Griechen, den Untergang Trojas und einer Reihe von Völkern (196—212). Hier nimmt der Verfasser Veranlassung, sich besonders mit den Israeliten, ihrem Ruhme und ihren

1) Die V. 156—161, welche von den Aegyptern, Persern, Macedoniern und Römern ganz in der Vergangenheit reden, sind ein späteres Einschiebsel.

Schicksalen zu beschäftigen. Sie sind ihm die gerechtesten Männer, die sich nicht wie die Heiden um die Naturerscheinungen, um Wahrsagerei, Zauberei und Sterndeuterei bekümmerten, was doch alles betrüglich, unnütz und zur Ungerechtigkeit verführend ist, sondern auf Tugend und Gerechtigkeit bedacht waren, Habsucht, Unredlichkeit und Bedrückung vermieden und statt dessen Barmherzigkeit übten. Aus Aegypten fröhlich wegziehend, empfängt Israel am Sinai das Tafelgesetz, welches alles was recht ist enthält und Strafe Gottes und der Menschen über die Ungerechten verkündet, da Gott ja die Erde zu aller Menschen Besitzthum bestimmt und eine treffliche Denkart in ihre Brust gelegt hat. Aber auch die Israeliten trifft Unglück, weil sie sich zum Götzendienst verleiten lassen; sie kommen in assyrische Verbannung, ihr Land verödet, ihr Tempel liegt 70 Zeiten zerstört; sie werden über die Erde zerstreut und wegen ihrer Sitten gehasst. Aber am Ende erwartet sie Gutes und Ehre; Gott sendet vom Himmel herab einen König, welcher jeden Mann in Blut und Feuerglanz richtet (es ist wohl David selbst, als vom Himmel zurückkehrend, gemeint); dessen Geschlecht wird (schon vorher) herrschen und, unterstützt von dem persischen Könige, den Tempel neu bauen (Serubabel; 213—294).

Die zweite Reihe der Weissagungen (295—488) hat wesentlich denselben Inhalt, nur dass sie das Schicksal einzelner Völker eingehend betrachtet. Babylon wird von Gott, der aus seinem Heiligthum hinuntersteigt, mit Blut erfüllt; durch Aegypten geht ein Schwerdt hindurch, Zerstörung, Tod und Hunger wird es während seines siebenten Herrschergeschlechtes (die blutige Herrschaft des Ptolem. Physkon) zu Grunde richten. Gog und Magog, von dem Verfasser nach Aethiopien verlegt, wird ein blutiges Gericht empfangen; Libyen, dessen Meer (Küste) und Land (Binnenland) und die Töchter des Abendlandes (Städte des Orients, vom Standpunkte der Alexandriner), welche an der Zerstörung des Tempels theilnehmen (im Solde

Nebukadnezars, vgl. Ez. 27, 10 f.; 30, 5, wo u. a. die Libyer im Dienste der Phönizier und Aegypter erscheinen), werden durch Hunger, Pest und Schwerdt zerstört; die Stadt (Karthago) wird verlassen. Als Vorzeichen der Zerstörung und des Falles der Herrscher (u. a. Hasdrubals) erscheint ein Komet, eine Fluth bricht berein, und eine Anzahl asiatischer Städte versinken (295—347). Dann ist das Geschlecht der Aegypter dem Tode nahe, so dass den Bewohnern Alexandriens das verflossene Jahr (vielleicht ist an die Zeit gedacht, wo Scipio Africanus minor in Alexandrien erschien) noch als das beste erscheint. Aber die Erpressungen Roms an Geld und Leuten in Asien wird vielfältig an demselben gerächt; die reiche, wollüstige, berauschte Jungfrau Rom wird zur niedrigen Dirne, die Stadt zur Gasse, Smyrna fällt durch die Verruchtheit der Herrscher (348—366). Beziehen diese Weissagungen sich meistentheils auf Krieg und Sturz als göttliche Strafgerichte, so hat doch der Verfasser daneben auch einen Ausblick in eine glänzende Zukunft. Es wird eine goldene Zeit für Asien und Europa kommen, eine Zeit des Friedens und Glückes mit stets heiterem Himmel, wo Gesetz, Gerechtigkeit, Eintracht, Liebe, Treue und Gastfreundschaft vom Himmel kommen und Armuth, Mord und alle Uebel verschwinden (367—380)[1]). Im Weiteren weissagt dann der Verfasser, Macedonien werde durch einen unechten Sprössling des Kroniden Zeus (Alexander d. G.) grosses Leid über Babylon und Asien bringen, und nach Erlangung der Weltherrschaft zu Grunde gehen (Eroberung Macedoniens durch die Römer), ohne den weit ver-

1) Von einem persönlichen Messias ist hier wie auch im folgenden Stücke nicht mehr die Rede und doch ist kein Zweifel, dass der Verfasser derselben nur der des ersten Stückes ist, ein Beweis für die Beweglichkeit und Wandelbarkeit der prophetischen Anschauung so wie dafür, dass die Messiasidee allein kein vollgültiges Kriterium für die kritische Sichtung der Weissagungen ist. Dieselbe ist eben nur eine der verschiedenen Formen, welche diese Anschauung annimmt.

schlagenen Kindern (die kleinen Reiche, welche aus Alexanders Monarchie hervorgingen) ein Gesetz zu hinterlassen. In Asien erscheint dann ein Mann im Purpur, wild, falsch und voll Feuer, weil vom Blitze erzeugt (Antiochus Epiphanes); er wird Bedrückung und Mord über Asien bringen, aber der Hades wird ihn hinwegraffen und das Geschlecht, das er vernichten wollte, wird sein eigenes vernichten. Der Verwüster (Personification der Verwüstung) haut die Wurzel der zehn Hörner (den letzten Sprössling der seleucidischen Herrscher) ab (Ermordung Antiochus V. durch Demetrius I, 162) und pflanzt eine andre Pflanze (Herrscherfamilie) daneben (Alexander Balas); diese aber haut wieder den streitbaren Vater vom Purpurgeschlechte ab (durch Besiegung und Tod Demetrius I.), um dann selber von dessen Söhnen (Demetrius II. und Antiochus VII.) vernichtet zu werden, worauf ein dazugewachsenes Horn (Thryphon, Balas' Feldherr, seit 142) herrscht (381—400). Nachdem dann auch Phrygien in sehr dunkeln Worten bedroht worden ist, wendet sich der Verfasser gegen Ilion, dessen Zerstörung weissagend, und gegen Homer, welcher letztere die Bücher der Sibylle benutzen, aber auch leichtgläubigen Menschen Lügen erzählen werde. Es folgt dann noch eine Reihe von Weissagungen über Länder und Städte Asiens und Europas, worunter die der Zerstörung Karthagos und der Unterwerfung Griechenlands Erwähnung verdient (401—463; 471—488)[1]).

Der dritte Theil der erythräischen Sibylle (489—817) enthält zunächst eine Reihe von Weissagungen über Phönizien und die Seestädte, Kreta, Thrazien und Völker Kleinasiens und Africas. Dann geht sie auf Griechenland über und verkündigt dessen Bekriegung, Plünderung und Verwüstung durch ein barbarisches Volk (die Römer), was den Tod vieler erwählter Männer, die Sclaverei eines Thei-

1) Die dazwischen liegende Weissagung über Italien, V. 464—470, ist eine spätere Interpolation.

les des Volkes und die Knechtschaft von Hellas zur Folge haben werde, und die Strafe dafür sei, dass dieses sterblichen Männern vertraut, den grossen Gott verlassen und, durch übermüthige Könige verleitet, den Todten (Göttern) und Götzen geopfert habe. Das werde aber dazu führen, dass sie das Antlitz Gottes erkännten, sich zu der Hülfe des mächtigen Königs (Gottes) wändten, Hekatomben zum Tempel des grossen Herrn sendeten und dann von ihren Leiden erlöst würden (489—572). Der dann folgenden Schilderung der Messianischen Zeit, welche der Verfasser hier wie sonst in Bälde erwartet, da er sie unmittelbar an seine wirkliche Gegenwart anknüpft, geht nochmals eine Lobpreisung Israels voraus. Sie sind das heilige Geschlecht gottesfürchtiger, dem Rathe und Sinne des Höchsten ergebener Menschen, welche dem mächtigen Gotte ihre Opfer darbringen; in Gerechtigkeit und im Besitz des Gesetzes lebend, werden sie ein schönes Land bewohnen, zu Propheten werden und den Sterblichen grosse Freude bringen, denn ihnen allen gibt die Gottheit Treue und trefflichen Sinn ins Herz, sie allein sind frei von Götzendienst, heben ihre Hände gereinigt (gewaschen) zum Himmel, verehren die ewige allmächtige Gottheit und halten sich frei von fleischlichen Lastern. Dagegen sind andere Völker diesen letztern verfallen, verachten das Gesetz Gottes und verehren statt des Erzeugers sämmtlicher Menschen die Götzen. Dafür wird Gott sie mit Hunger, Kriegsnoth und Pest heimsuchen, eine Plage, die nur durch Umkehr, Versöhnung der Gottheit, Opfer und Gerechtigkeit abgewandt werden kann. Wenn alsdann ein König Aegyptens in siebenter Reihe über das ewige Land herrscht (Ptolemäus Physkon, seit 170) und ein mächtiger König, ein kühner Adler (Antiochus Epiphanes), verheerend heranzieht und das aegyptische Reich zerstört, wenn ein König den anderen bezwingt und entthront und ein Volk das andere besiegt, wenn Herrscher die Stämme unterwerfen, die Fürsten in andere Länder fliehen (die Kriege in Aegypten und Syrien), wenn eine barbarische Herrschaft (die Rö-

mer) Hellas verwüstet und plündert und sie dann unter einander um die Schätze hadern, wenn die Todten unbestattet bleiben und die Erde öde liegt: dann werden sie vor dem unsterblichen Könige die Kniee beugen, sich ihrer Götzen schämen und sie verbergen oder verbrennen (573—651). Ist so die Gottheit versöhnt, so kommt dann die goldene Zeit. Von Morgen her sendet Gott einen König, der den Krieg beschwichtigt und dem Befehle Gottes gemäss die einen vertilgt und den andern seine Verheissung erfüllt. Dann wird das Volk Gottes mit Reichthümern gesegnet und Erde und Meer sind von Gütern voll (vgl. 619—623). Aber noch einmal werden die Könige der Heiden sich gegen das heilige Land und den Tempel erheben und, mit ihren trotzigen Schaaren Jerusalem belagernd, Opfer vor demselben bringen. Doch Gottes Gericht ereilt sie, vom Himmel fallen feurige Schwerdter hernieder, grosse Fackeln (Lichter) erscheinen, die Erde erzittert und Furcht ergreift alle Kreatur. Der dunkle Erebus öffnet sich, die Klüfte der Berge füllen sich mit Leichen, und die Felsen triefen von Blut; ein Bergstrom erfüllt die Ebene, die Mauern der feindlichen Männer stürzen zusammen, Schwerdt, Feuer, Regenfluth, Schwefel, Steine und Hagel kommen über sie und selbst über die vierfüssigen Thiere. Dann werden sie den richtenden Gott erkennen und in Heulen und Wehklagen ausbrechen. Darnach werden alle Söhne des grossen Gottes (die Israeliten) ruhig um den Tempel wohnen, beschützt von dem Höchsten wie von einer Mauer und brennendem Feuer, so dass der Krieg überflüssig wird. Alle Städte und Inseln werden dann erkennen, wie lieb Gott die Israeliten hat, da ihnen Himmel, Sonne und Mond Beistand leisten; in Lobgesängen werden die Menschen einander auffordern, dem unsterblichen Könige und alleinigen Herrscher Gaben im Tempel darzubringen, sein Gesetz zu erwägen, dem Götzendienste zu entsagen, unter dem Volke Gottes vor ihm aufs Antlitz zu fallen und die zerstreuten Waffen zu verbrennen (652—731). Im Hinblicke hierauf wird dann Hel-

las ermahnt, sich nicht ferner stolz zu erheben, zu dem Unsterblichen zu flehen, die zerstreuten Israeliten zu entlassen, dem mächtigen Gotte zu dienen und Götzendienst, Ehebruch, Unzucht und Kindermord zu meiden, damit es einst theilhabe an dem Glücke der Messianischen Zeit, worauf dann nochmals eine Schilderung dieser Zeit folgt. Die Erde wird dann treffliche Früchte geben, Honig vom Himmel kommen, Vieh in Fülle vorhanden sein, süsse Milch in Bächen fliessen, die ausgeplünderten Städte sich mit Gütern füllen, aller Krieg aufhören, die Erde keine Erschütterung mehr erleiden, und Dürre, Hunger und Hagel ferne bleiben. Friede herrscht dann auf Erden, die Könige sind mit einander befreundet, und nach Einem Gesetze regiert der einige Gott die Menschen. Ein ewiges Königreich richtet er auf unter denselben und den Frommen wird die Verheissung, ihnen Erde und Himmel, die Thore der Seligen, den Verstand und den ewigen Frohsinn zu eröffnen, erfüllt. Von der ganzen Erde wird man dann Geschenke und Rauchwerk zu dem einzigen Tempel tragen[1]). Alle Wege auf Land und Wasser sind fahrbar, aller Friede kommt zu den Guten auf Erden, die Propheten nehmen das Schwerdt (den Krieg) hinweg und regieren als Richter und Könige. Das Mägdlein (die Jungfrau) Jerusalem möge sich freuen, denn Gott gibt ihr fortan frohen Sinn für ewig, wohnt in ihr und ist ihr ein unsterbliches Licht; auf ihren Bergen weiden künftig Raub- und Hausthiere zusammen; der Löwe wird zahm, Drache und Säugling liegen zusammen. Das nahende Ende der alten Welt aber wird daran zu erkennen sein, dass an dem sternenhellen Himmel Schwerdter erscheinen, Staub vom Himmel herab auf die Erde sinkt, der Glanz der Sonne am Tage erlischt und der Mond sichtbar wird, Blut von den Felsen träuft und in den Wolken die Nebelbilder von Schlachten erscheinen. Wenn dies geschehen

1) V. 775 ist, da er nicht in den Zusammenhang passt und keinen rechten Sinn gibt, ein späterer Zusatz.

witd, so wird man der Sibylle gedenken und sie nicht mehr die rasende, sondern Gottes Prophetin nennen (732—817).

Das Buch der Weisheit, dessen Abfassung in die Zeit des Ptolemäus Physkon gegen das Jahr 140[1]), und zwar nach Alexandrien zu setzen ist, hat über der Aufnahme alexandrinischer Elemente gleichwohl die Anschauungen der späteren jüdischen Eschatologie nicht verleugnet. Wir haben die eschatologischen Vorstellungen des Verfassers bereits gleichzeitig mit dem anthropologischen Inhalte des Buches exponirt (Idee des Menschen S. 71 ff.) und begnügen uns daher hier, auf einzelnes hinzuweisen. Das Buch hat, wie die übrigen Schriften dieses Zeitalters, den scharf gespannten Gegensatz zwischen dem Judenthum und dem es umgebenden Heidenthum, die Bedrückung, welches das erstere in Aegypten seit dem Regierungsantritte des Physkon erfuhr und sodann den innerlichen Gegensatz zwischen den der väterlichen Religion ergebenen und den griechisch gesinnten freigeistigen Juden, welche die ersteren verfolgten, zum geschichtlichen Hintergrunde. Das erste Verhältniss kleidet der Verfasser in die Form einer Schilderung des vormosaischen Gegensatz zwischen Israel und den Aegyptern ein (c. 16—19 vgl. 10, 16 ff.; 11, 1 ff.), wobei die Abtrünnigen als Gotteslästerer, Materialisten, Leugner der Unsterblichkeit und Verehrer des sinnlichen Genusses geschildert werden, wogegen die von ihnen verspotteten und gedrückten Gerechten die Erkenntniss Gottes hegen, in diesem ihren Vater erkennen und die Versündigungen der Gottlosen rügen (2, 10—20). Ueber diesen Zwiespalt hinaus erwartet der Verfasser in der Zukunft den Sieg der wahren Religion und ihrer Vertre-

1) Die Ansicht, dass das Buch in christlicher Zeit entstanden sei, ist schon von Grimm (in seinem Commentar 1860 S. 25 f.) ausreichend widerlegt worden. Die Aussprüche über die Vergötterung der Herrscher passen, wie unsere bisherige Darstellung zeigt, ebensowohl auf die Zeit der Ptolemäer wie auf die der römischen Imperatoren, und die Berührung mit dem neuen Testamente beruht ebenso wie bei dem Buche Henoch auf Benutzung seitens des letzteren.

ter. Das Heidenthum und seine Stütze, die heidnischen Herrscher, werden in Bälde (6, 5) vernichtet (14, 11 u. 13; 6, 5 ff.) und die Gottlosen verurtheilt (4, 16). Dies Gericht denkt sich der Verfasser in Uebereinstimmung mit bereits früher besprochenen prophetischen Stellen vollzogen durch Gott, der die Naturkräfte gegen die Gottlosen aufbietet, und durch die Gerechten als seine Organe. Am Tage der Entscheidung ergreift Gott die Rüstung des Eifers, den Harnisch der Gerechtigkeit, den Helm des strengen Gerichts, den Schild der Heiligkeit und das Schwerdt des ungestümen Zornes; mit ihm kämpft die Welt (die Natur), Blitz, Hagel, Wellen und Ströme den Kampf gegen die Thorheit (5, 17—23); die auferstandenen Gerechten aber halten vereint mit ihm Gericht über die Völker und die Gottlosen (3, 7 f.; 4, 16), ihre ehemaligen Bedränger (5, 1 ff.). Dieses Gericht der Gerechten oder Auserwählten (3, 1 u. 9) steht im Zusammenhange mit ihrer erlangten Weltherrschaft (3, 8), sofern das Richten eine Seite des Herrschens ist. Die mit dem Gerichte eintretende Vollendung wird als Königsherrschaft Gottes bezeichnet (3, 8; 5, 16); doch ist von einem menschlichen Haupte dieses Reiches, abweichend von fast gleichzeitigen Documenten, nicht die Rede, abermals ein Beweis, wie wandelbar die prophetische Vorstellung in diesem Punkte ist. Eine besondere Erwähnung verdient ausserdem noch die Art, wie der Verfasser seine Vorstellung von der Erhebung der Gerechten in den Himmel, von der Unsterblichkeit oder dem ewigen Leben der Gerechten nach ihrem Tode (vgl. Idee des Menschen S. 75) mit derjenigen der zukünftigen Auferstehung verbindet. Während jene Vorstellung sich an den Platonismus anlehnt, zeigt diese, wie wenig derselbe seine hebräische Denkweise aufgegeben hat. Vereinigen aber konnte er beide Vorstellungen nur dadurch, dass er annahm, die Gerechten würden vor dem Gerichte wieder auf Erden erscheinen, wodurch er die christliche Vorstellung anticipirt hat.

Der erste Interpolator des Buches Henoch

beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Falle der Engel. Zur Zeit des Javed, des Vaters Henochs (106, 13), verschwören sich 200 Engel, steigen auf den Hermon herab, vermischen sich mit den schönen Menschentöchtern und geben den Menschen Belehrung über Zaubermittel, Beschwörungen, Krieg, Luxus und die himmlischen Geheimnisse (6—9, 4). Die Menschentöchter gebären Riesen, welche alle Nahrung aufzehren, Menschen und Thiere verschlingen und ihr Blut trinken (7, 2—5). Als deshalb die Erde und die Menschen Klage führen (7, 6; 8, 4), wenden sich die Erzengel an den Gott der Götter, den König der Könige (9, 5—11). Darauf verkündigt dieser die bevorstehende Fluth (10, 1—3) und bestimmt, dass die gefallenen Engel 70 Geschlechter hindurch, bis zum grossen Gerichte, in der Erde gebunden werden, die Riesen sich aber unter einander umbringen (10, 4—12). So sollen alle Gewaltthat und alle bösen Werke von der Erde verschwinden und dann die Pflanze der Gerechtigkeit erscheinen (10, 16). Henoch wird gesandt, diesen Rathschluss den Wächtern zu verkünden. Sie bewegen ihn zwar, bei Gott Fürbitte für sie einzulegen, aber in einem Traumgesichte wird Henoch das göttliche Urtheil bestätigt: die Wächter werden ihre Söhne sterben sehen und bis zum Endgerichte gebunden werden, die Geister der Riesen aber sollen zu Dämonen werden, die gegen die Wolken anstürmen, herabstürzen und nun auf Erden Gewaltthat üben, bis sie das grosse Gericht ereilt (12—16). Nach dem Fluthgerichte wird nämlich die Ungerechtigkeit noch grösser werden wie zuvor (106, 19); Geschlecht auf Geschlecht wird freveln, bis das Geschlecht der Gerechtigkeit (die vollendete Gemeinde) kommt, die Sünde (durch das Gericht) von der Erde verschwindet und alles Gute auf derselben erscheint (107, 2). Alle (dem Gerichte entronnenen) Menschenkinder werden gerecht, alle Völker beten Gott an, die Gerechten bleiben am Leben bis sie tausend Kinder zeugen, und des Segens die Fülle ist (10, 17—22; die Schilderungen des Fluth- und des gro-

ssen Gerichts gehen in einander über). Eine Ueberschau über die ganze Weltgeschichte gibt der Verfasser in der Wochenapokalypse (93 u. 91, 12—17). Er theilt die Geschichte der Menschheit in zehn Wochen von je sieben Geschlechtern ein (93, 3; 91, 15 vgl. 10, 12), welche letzteren daher als Tage vorgestellt sind, so dass bei den Wochen an Perioden von unbestimmter Länge [1]) zu denken ist, eine weitere Modification der Danielschen Vorstellung. Am Ende der ersten Woche wird Henoch geboren. In der zweiten Woche nimmt die Bosheit überhand, es tritt das Fluthgericht ein, Noah wird gerettet und Gott macht den Sündern ein neues Gesetz (durch die Noachischen Gebote, Gen. 8, 21—9, 17). Zu Ende der dritten Woche wird Abraham zur Pflanze des gerechten Gerichtes (zum Stammvater des Volkes, durch welches Gott ein gerechtes Gericht offenbart), und nach ihm erscheint die Pflanze der Gerechtigkeit (Israel). Am Ende der vierten Woche empfangen die Heiligen (die Israeliten) Offenbarungen, wird ein Gesetz für alle zukünftigen Geschlechter gegeben und ein Hof (das Heiligthum) für sie gemacht. Am Ende der fünften Woche wird das Haus der (göttlichen) Heiligkeit und Herrschaft (der Tempel) für ewig gebaut. In der sechsten Woche tritt allgemeine Verblendung und Unwissenheit ein, fährt ein Mann (Elias) aufwärts, und wird am Schlusse das Haus der Heiligkeit verbrannt und das Geschlecht der auserwählten Wurzel (Israel) zerstreut. In der siebenten Woche ersteht ein abtrünniges, viel unternehmendes Geschlecht, aber an ihrem Ende wird den Auserwählten zu ihrer Belohnung siebenfältige Belehrung über die Schöpfung und ihre Wunder zu Theil, wobei der Verfasser ohne Zweifel an die Veröf-

1) Entsprechend der hebräischen Vorstellung von der Dauer eines Geschlechtes, das bald auf 100, bald auf 30—40 Jahre berechnet wird (Gen. 15, 14; 16; vgl. Ex. 12, 40; Hiob 42, 16), daher auch die Dauer der Wochen zwischen 7 × 40 und 7 × 100 Jahren liegt. Eine Berechnung im einzelnen, wie sie Dillmann S. 298 ff. geben will, ist daher unthunlich.

fentlichung des Buches Henoch (vgl. 100, 6; 104, 12 f.) denkt. In dieser Woche, auf welche unmittelbar das Gericht folgt, lebte also der Verfasser, ohne dass wir die Zeit näher bestimmen könnten. Die achte Woche ist die Woche der Gerechtigkeit und des Schwerdtes, in ihr werden die Gewaltthätigen und Sünder in die Hände der Gerechten gegeben werden, gegen ihr Ende aber werden die Gerechten Häuser erwerben (in einen glücklichen Zustand kommen) und wird ein Haus für immer (der neue Tempel) gebaut werden. Die neunte Woche ist die Periode des göttlichen Gerichtes über die Menschen, in der alle Werke der Gottlosen von der Erde verschwinden, die gegenwärtige Welt untergeht (verwandelt wird), und die Menschen nach dem Wege der Rechtschaffenheit schauen. Gegen Ende der zehnten Woche wird Gericht über die abgefallenen Wächter gehalten und erscheint ein neuer siebenfältig leuchtender Himmel. Darauf folgen Wochen der Güte und Gerechtigkeit ohne Zahl, in denen die Sünde nicht mehr genannt wird.

Im ersten Buche der Maccabäer, welches gegen Schluss des zweiten Jahrhunderts verfasst ist, begegnen wir nur einzelnen Hinweisungen auf die jüdische Eschatologie. Es wird hier erzählt, dass Judas nach erlangtem Siege den entweihten Brandopferaltar abtragen und die Steine bei Seite legen liess, bis dass ein Prophet käme, der darüber Auskunft gäbe, sowie dass Simon von dem Volke und den Priestern auf ewig zum Anführer und Hohenpriester erwählt wurde, bis ein glaubhafter Prophet aufträte (4, 46; 14, 41). Die Erwartung geht daher hier wie im Buche Sirach auf einen Propheten und zwar deutet das »auf ewig« d. h. hier für immer (nicht zeitweise) darauf hin, dass man den Eintritt der vollendeten Gottesherrschaft bald erwartete. Jedoch ist die Vorstellurg von einem Davidischen Haupte des Volkes nicht verlassen, sondern klingt in der Aussage des Matathias an, dass David durch seine Frömmigkeit den Thron des Königthums (in Israel) auf ewige Zeiten ererbt habe (2, 57). Ein Wider-

spruch liegt in diesem Punkte deshalb nicht vor, weil diese Vorstellungen im Munde verschiedener Subjecte erscheinen, doch ist andererseits freilich auch nicht auszumachen, was auf Rechnung der Geschichte und des Geschichtsschreibers kommt.

In den Zusätzen des zweiten Bearbeiters des Buches Henoch findet sich nur wenig von Bedeutung. Dieselben drehen sich um das Fluthgericht und die Person des Noah mit Anklängen an die Vorstellung des Endgerichtes. Noah (denn so ist 60, 1 jedenfalls statt Henoch zu lesen), durch die Erschütterung und Mattigkeit der Erde erschreckt (65, 1—3), erhält Offenbarungen über das zukünftige Gericht über die sündige Menschheit, welche ursprünglich rein wie die Engel erschaffen und zur Unsterblichkeit bestimmt war (69, 10 f.), dadurch aber, dass sie die Geheimnisse der Engel, alle Gewaltthaten d. h. tödtliche Zauberkünste (vgl. 68, 4; 69, 12) der Satane (welche hier, abweichend von den älteren Stücken des Buches, als gefallene Engel auftreten, vgl. 69, 2 ff.), allerlei Zaubereien sowie den Götzendienst kennen lernten, verderbt ist (65, 6—8; 69, 11 ff.), nachdem bereits früher Eva von einem der Satane verführt worden (69, 6), und daher keinen Anspruch mehr hat auf die bisherige Langmuth und Barmherzigkeit Gottes (60, 5 f.). Die Strafengel sollen die Kräfte des Wassers loslassen (66, 1); nur Noah, von dem Könige, Gerechte und Heilige ohne Zahl abstammen werden (65, 12), solle der Fluth entrinnen, die übrigen ertrinken und von zwei Thieren, dem Leviathan, der über dem Abgrunde des Wassers wohnt, und dem Behemoth, der im Osten des Paradieses in der Wüste liegt, gefressen werden (60, 7 f.; 24). Nach der Fluth soll die Barmherzigkeit und Langmuth Gottes wieder eintreten (60, 25) bis zum grossen Gerichte, welches den Auserwählten, die sich unter das Gericht beugen, zur Vertheidigung, den Sündern aber, die dasselbe leugnen, zur Untersuchung gereicht (60, 6). Dann werden die abgefallenen Engel, nachdem sie bereits vor der Fluth in

ein im Westen [1]) liegendes brennendes Thal geworfen worden, und die Könige und Mächtigen, die an die Wollust ihres Leibes glauben und den Geist des Herrn verleugnen, in derselben Gegend, worin sie jetzt Heilung für ihren wollustkranken Körper suchen, im Feuerpfuhl versinken (67, 4—10). Nach Empfang dieser, theilweise durch Henoch vermittelten, Offenbarungen wird der letztere lebendig auf Wagen des Geistes (Windes?) zu dem Menschensohne in den Himmel erhoben, um von dort in das Paradies zu den Vätern und Gerechten zu gelangen (70).

Das zweite Buch der Maccabäer, dessen Abfassung seinem ungeschichtlichen Character gemäss viel später als die des ersten fällt und im Gegensatze zu diesem alexandrinische Anschauungsweise zeigt, bietet, abgesehen von den schon früher (Idee des Menschen S. 75 f.) erörterten, mit dem Buche der Weisheit übereinstimmenden alexandrinischen Vorstellungen von der Erhebung der Gerechten nach dem Tode in den Himmel (die hier nach dem Vorgange des Hosea als Auferstehung bezeichnet wird, ohne dass dabei an die zukünftige Auferstehung der Gerechten zu denken wäre 7, 9; 14; 23; 29; 35; 12, 44 f.; 14, 46), ebenfalls nur einige zerstreute Andeutungen. Gott wird gepriesen als der Alleinherrscher und Ewige, der die Väter auserwählt, geheiligt und aus allem Uebel errettet hat, und angerufen, dass er sein Eigenthum bewahre und heilige, die Zerstreuten sammle, den Verachteten seine Huld erweise, die Heiden zur Erkenntniss führe, dass er ihr Gott sei, die Unterdrücker strafe und sein Volk an seinen Ort (Jerusalem) pflanze (1, 25

1) Der Westen ist von dem Wohnsitze Noahs aus gerechnet und es kann daher sehr wohl die Gegend um das todte Meer, in der sich warme zu Bädern benutzte Quellen befanden, gemeint sein, so dass man nicht mit Hilgenfeld (Apokalyptik S. 163, vgl. auch Holtzmann, die Messiasidee zur Zeit Jesu, Jahrb. für d. Theologie, B. 12 S. 391) an die Gegend um den Vesuv zu denken braucht. Es liegt daher hier wie anderswo kein Grund für die Verlegung der Weissagung in das erste christliche Jahrhundert vor.

—29). Diese Hoffnung gründet der Verfasser darauf, dass Gott Allen (seinem ganzen Volke) das Besitzthum (Palästina), das Königreich (die Königsherrschaft Israels), das Priesterthum (als Institution) und das Heiligthum (den Tempel) verliehen habe (2, 17 f.) [1]).

Die Parteien der Pharisäer und Sadducäer, deren Entstehung in die Mitte des zweiten Jahrhunderts fällt, unterscheiden sich in Bezug auf den vorliegenden Gegenstand dadurch, dass diese, indem sie sich in ihren religiösen Anschauungen auf den restaurirten Mosaismus beschränken (Idee des Menschen S. 78 f.), an den prophetischen Erwartungen geringen oder gar keinen Antheil nehmen, jene dagegen solche in ausgedehntem Masse hegen. Aus der Partei der Gesetzestreuen während der Maccabäischen Freiheitskämpfe hervorgegangen, sind die Pharisäer die Vertreter des national-theokratischen Princips in einseitiger cultischer Auffassung und in scharfem Gegensatze zum Heidenthume. Diesen Character tragen nach den vorhandenen Spuren denn auch ihre eschatologischen Vorstellungen an sich. Von den Propheten nur ihre Vorstellungsformen, nicht aber ihre ethischen Tendenz entlehnend, sehen sie in dem vollendeten Gottesreiche die vollendete Herrschaft des Mosaismus und erwarte demgemäss, dass sich die Heiden dereinst der Beschneidung unterwerfen und im Judenthum aufgeben würden. In Betreff der Messiasidee scheinen sie die Vorstellung von der Erscheinung eines grossen Davididen gehegt zu haben, womit sie dann möglicher Weise die von einem grossen Propheten vereinigten [2]).

1) Das dritte und vierte Maccabäerbuch übergehen wir. Abgesehen davon, dass sie ohne Bedeutung für unseren Zweck sind, gehören sie wahrscheinlich schon der christlichen Zeit an.

2) Es sind dies Schlüsse aus zerstreuten Andeutungen, welche wir grösstentheils bereits früher (Idee des Menschen S. 79 f.) zusammengestellt haben. Die Forderung der Beschneidung an die Heiden ergibt sich aus dem Verhalten der pharisäischen Judenchristen. Auf einzelnes werden wir unten bei der Darstellung der theokratischen Vorstellungen in der Umgebung Jesu zurückkommen.

Der zuerst am Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr. auftretende Essenismus liefert keinen oder doch nur einen sehr geringen Beitrag zu dem Gegenstande unserer Untersuchung, da er bei seiner Richtung auf den rituellen Mosaismus indifferent gegen die Prophetie ist[1]). Ihre Teleologie scheint sich auf die dem Hellenismus entlehnte Vorstellung beschränkt zu haben, dass den Guten nach dem Tode ein Leben jenseit des Oceans, an einem Orte, der beständig von einem sanften Zephir gekühlt werde, den Schlechten dagegen ein solches in einer finsteren kalten Höhle voll unaufhörlichen Qualms beschieden sei (Jos. b. Jud. II, 8, 11). Sich das Buch Henoch unter essenischem Einflusse entstanden zu denken, ist zwar durchaus kein Grund vorhanden, jedoch zeigt der später entstandene Anhang desselben (c. 108) eine Verwandtschaft mit essenischen Vorstellungen. Nach demselben ist es im Himmel aufgezeichnet, was den Sündern, Lästerern und Verstümmlern der prophetischen Weissagungen, und was den Gesetzestreuen, den Demüthigen, die ihren Leib kasteien, von den bösen Menschen beschimpft wurden, Gott mehr als die Güter der Welt liebten, ihren Leib der Qual hingaben, nicht nach irdischer Speise begehrten, sondern der Hinfälligkeit des Leibes gemäss lebten und unter den Schmähungen der Menschen Gott priesen, bevorstehe. Jene werden dem

1) Freilich hat Hilgenfeld, Apokalyptik S. 253 ff., die Essener als einen Verein von Apokalyptikern darzustellen versucht. Den nächsten Beweis hierfür soll die Enthaltung von Wein, Fleisch und Ehe bei den letzteren abgeben. Allein abgesehen davon, dass die Belege dafür, was wenigstens das Buch Henoch anlangt, nicht Stich halten, da sich hier nichts weniger als eine ascetische Ansicht von der Ehe findet (vgl. 10, 17), so ist doch offenbar bei den Essenern die Askese Selbstzweck und nicht Mittel wie bei der Prophetie. Sodann beruft sich Hilgenfeld auf die Thatsache, dass bei den Essenern die Weissagung im Schwange gewesen sei. Allein nach den vorliegenden Angaben bezog sich diese nur auf das Schicksal einzelner und war also eher Wahrsagung. Für die Apokalyptik fehlt der abgeschlossenen Secte der universelle historische Sinn.

Tode übergeben und brennen an einem öden finstern und doch mit Feuer erfüllten Orte ausserhalb der Erde, diese wohnen in hellleuchtendem Lichte, werden von Gott auf den Thron der Ehre gesetzt und leuchten in Zeiten ohne Zahl. Mehr als ein Anklang an essäisches Wesen liegt aber auch hier nicht vor.

c. *Die Psalmen Salomos, ein späteres Stück aus der jüdischen Sibylle, Johannes der Täufer, theokratische Vorstellungen in der Umgebung Jesu.*

Die genannten Documente fallen bereits sämmtlich in die Zeit der römischen Herrschaft seit der Einnahme Jerusalems durch Pompejus (63 v. Chr.). Das seleucidische Reich war schon im Jahre vorher den Römern erlegen und dreissig Jahre später ward Rom auch Herr Aegyptens. Die Hoffnungen, welche sich an die Maccabäer knüpften, verschwanden mit dem äusseren und inneren Verfalle ihrer Herrschaft; an die Stelle einer von religiös-nationalen Ideen und von der Begeisterung der Maccabäerkämpfe getragenen Führung des Volkes ist nach und nach ein rein politisches Regiment getreten; das Königthum der Maccabäer, getrennt von dem Hohenpriesterthume, nimmt seit 39 der Idumäer Herodes ein, der ganz und gar den Maximen römischer Politik huldigt und, obwohl er auch unter den Juden eine Partei besitzt, doch dem Judenthum entfremdet ist. Nach ihm zerfällt sein Reich unter seinen Söhnen in mehrere Herrschaften, von denen die eine, welche Judäa, Idumäa und Samaria umfasste, seit 6 v. Chr. von römischen Statthaltern verwaltet wird. Wie ehedem, so werden auch fortan die Juden in alle wechselnden Zustände des römischen Reichs und seiner Herrscher verflochten, gerathen in beständigen Conflict mit dem römischen, ihrem national-religiösen Bewusstsein widerstrebenden Wesen und werden daher in fortwährender Aufregung gehalten, die sich zeitweise in blutigen Auf-

ständen Luft macht. Unter diesen Verhältnissen, bei welchen sich gleichzeitig die jüdische Diaspora fortwährend vergrössert und jüdische Anschauungen in alle Theile des römischen Reiches dringen, nimmt das national theokratische Bewusstsein der Juden nochmals einen grossartigen Aufschwung. Zwar übt die griechische Bildung auch jetzt noch ihren Einfluss, wie besonders die Theologie Philos zeigt, es fehlt auch jetzt nicht an solchen, welche sich heidnischer Anschauung und Sitte ergeben (die »Sünder« der Evangelien), auch scheinen die Sadducäer indifferent gegen die Schärfen des jüdischen Bewustseins gewesen zu sein; aber desto treuer hält die aus den Maccabäerkämpfen hervorgegangene Partei der Gerechten an der nationalen Erwartung fest, ja in der pharisäischen Partei wird ein Particularismus genährt, der mit dem Geiste des Prophetismus in Widerspruch tritt, und nur die national-theokratischen Vorstellungen desselben in einseitiger Auffassung festhält. Eine dauernde Nahrung gewinnt diese Richtung durch die in dieser Zeit annähernd zum Abschlusse kommende kanonische Sammlung heiliger Schriften und durch die zu einem eigenen Lebensberufe sich ausbildende Schriftgelehrsamkeit; durch sie kommen die theokratischen Ideen der Propheten von neuem in Umlauf, und wird die drohende Verknöcherung des religiösen Bewusstseins aufgehalten. Dass die teleologischen Erwartungen nur noch lediglich von einzelnen Stellen der Schrift ihr Leben gefristet hätten, weil sie bereits alle überhaupt möglichen Stadien der Entwicklung durchlaufen hätten, ist jedoch nicht nachzuweisen, vielmehr zeigt sich auch jetzt noch eine selbständige Production auf diesem Gebiete. Was der hebräische Geist auf diesem Felde noch zu erreichen hatte, war, abgesehen von der sich unwillkührlich vollzieheuden Modification der Vorstellungen durch die vorliegende politische Situation, die Ethisirung der theokratischen Idee; diese aber ward gefördert durch den Universalismus des römischen Weltreiches und die praktische Richtung des römischen Geistes, erhielt durch Johannes

den Täufer einen wirksamen Anstoss und ward durch Jesus in durchschlagenden Vollzug gesetzt[1]).

Wir beginnen mit den 18 Psalmen Salomos, deren Abfassung am wahrscheinlichsten gleich nach der Ermordung des Pompejus im J. 48 fällt[2]). Den alten Psalmen nachgebildet, obschon nicht ohne eigene Productivität, zeigen sie einen rein hebräischen Charakter und gehen in ihren Erwartungen auf die Vorstellung von einem idealen Davididen zurück. Auch in ihnen treten die Gegensätze der Zeit, die Spannung einerseits mit den Heiden und andererseits mit den Abtrünnigen in Israel, stark

---

1) Wir treten damit in Gegensatz zu den neuerdings, insbesondere durch Holtzmann (die Messiasidee zur Zeit Jesu, Jahrb. für d. Theol., Bd. 12, S. 389 ff.) vertretene Ansicht, als sei vor Eintritt des Christenthums die Messiasidee im Erlöschen gewesen, und als habe erst das Christenthum den Anstoss zu einer Neubildung, hauptsächlich auf Grund alttestam. Stellen, gegeben. Es ist nun allerdings zuzugeben, dass die spätere jüdische Eschatologie unter dem Einflusse und im Gegensatze zum Christenthume ausgebildet wurde; aber die Ansicht, dass dieser Ausbildung eine Auflösung der messianischen Hoffnungen vorangegangen sei, wird durch die vorliegenden Documente widerlegt. Es herrscht zwar in den letztern nicht ausschliesslich die Vorstellung des idealen zukünftigen Königs, aber dafür treten auch jetzt andere Formen der Erwartung auf, welche mit jener die Grundlage, die Idee des Königreiches Gottes, gemeinsam haben. Ein Ausspruch wie der des Hillel (30 v. Chr.), dass alle Weissagungen über den Messias schon zu Zeiten des Königs Hiskias erfüllt seien (Iust. Tryph. 33 u. 83), steht, wenn er überhaupt echt ist, vereinzelt da. Jene Annahme, welche keineswegs den Vorzug hat, der christlichen Anschauung ihre Originalität zu wahren, da diese letztere nicht auf dem Material der Vorstellungen beruht, erschwert in nicht geringem Maasse die Erklärung der Entstehung des Christenthums. Allerdings aber nöthigt die obige Sachlage, einen strengen Unterschied zwischen der vor- und nachchristlichen jüdischen Eschatologie zu machen, und mehr, als es bisher geschehen ist, jede Vorstellung, deren vorchristlicher Ursprung nicht deutlich erhellt, von der Darstellung der Eschatologie zur Zeit Jesu auszuschliessen.

2) Wir folgen hierin wie im Texte und dessen Erklärung der Angabe von Hilgenfeld (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1868. S. 134 ff.)

hervor. Beide werden zusammengefasst unter dem Namen der Sünder, Gesetzlosen und Unreinen (4, 1; 12, 8; 14, 4; 23, 2—10; 17, 13—20), im Gegensatze zu den Heiligen, Gerechten und Gottesfürchtigen (13, 9—11; 14, 1). Die letzteren sind die wahren Repräsentanten Israels, des Samens Abrahams, des von Gott erwählten und geliebten Volkes, seines Eigenthums, das seinen Namen trägt (9, 16—18; 18, 4), des Knechtes und der Söhne Gottes (12, 7; 17, 30). Sie gedenken immer des Herrn und nehmen seine Züchtigung willig an, lassen das Unrecht nicht bei sich bleiben, sondern schaffen es weg, indem sie es sühnen durch Fasten und Demüthigung ihrer Seele (3, 4—9). Die Sünder in Israel schildert der Verfasser als lügnerische, verleumderische und hinterlistige Zungen, welche gleich dem Feuer im Schilfe die Gerechten verzehren (12, 1 f.), als Häuser (Familien) der Ungesetzlichkeit (12, 4), als Unerbittliche im Gerichte und doch selber voller Sünde und Unreinheit der Lüge und Heuchelei, indem sie mit den Heiligen zusammenleben, ohne ihnen anzugehören, nach dem Wohlgefallen der Menschen trachten, das Gesetz mit List verdrehen (4, 1—10), die göttliche Gerechtigkeit leugnen (4, 12—15), im Geheimen Ausschweifungen begehen, das Heiligthum beflecken und berauben, den Opferaltar und die Opfer entweihen und ärgere Sünden denn die Heiden begehen (2, 3; 8, 9—14), als Könige aller Ungerechtigkeit und Richter ohne Wahrheit, als in Sünde versunkenes Volk (17, 22). Das Verderben ist so gross, dass die die Versammlung der Heiligen Leitenden vor ihren Volksgenossen fliehen und umherirren (17, 16—19). Dieser Anschauung von dem Wesen und dem Zustande Israels entsprechen nun auch die Vorstellungen des Verfassers von dem Verhältnisse Gottes zu demselben. Gott ist zwar König über Himmel und Erde, seine Erbarmung und Güte gehn über die ganze Erde, seine Gerichte über die Völker, Könige und Herrschaften (5, 17. 2, 34; 9, 4; 17, 4; 18, 3); aber er ist insonderheit der ewige König Israels (17, 1), seine Güte und Erbarmung waltet unter seiner

Herrschaft auf ewig über dem Hause Israel (5, 21 f.; 9, 20), er rettet Israel immer wieder und offenbart dann seine Herrschaft über die Heiden im Gerichte (17, 3 f.). Diese göttliche Huld erfahren aber in der Wirklichkeit nur die Heiligen; seine Erbarmung und Treue ergeht über diejenigen, welche die Wahrheit lieben (10, 4; 14, 1) und sich durch Gerechtigkeit einen Schatz des (ewigen) Lebens bei Gott sammeln (9, 9), über die Reuigen, welche sich ihrer Sünden schämen und sich unter seine Züchtigung beugen (10, 1 f.; 9, 13 u. 15); sie züchtigt er für ihre Sünden der Unwissenheit wie einen lieben Sohn und einen Erstgeborenen und reinigt sie von ihrer Sünde, damit sie nicht dem Schicksale der Sünder verfallen (3, 10; 13, 4—9), ihnen ist er eine Zuflucht und eine Hoffnung in ihrem Elende, ihre Seelen erfreut er durch seine Erbarmung (5, 1; 13 f.); der die Fische und Vögel ernährt, ernährt auch sie (5, 10 f.); sie errettet er, wenn sie ihn anrufen (6, 1 f.), befreit sie von den Sünden und behütet sie vor dem Anstosse der Ungerechtigkeit (4, 26 f.), ihnen ebnet er die Wege, überwacht die Werke ihrer Hände und schirmt sie vor aller Fährlichkeit (6, 3—5; 10, 3; 13, 2). Sie sind daher das Paradies, das Holz des Lebens, eine ewige Pflanzung, denn sie werden erstehen zum ewigen Leben im Lichte des Herrn (14, 2 f.; 3, 16). Dagegen werden die Sünder auf ewig im Hades, in der Finsterniss und Verdammniss bleiben, so dass sie am Tage der Erbarmung nicht gefunden werden (3, 12 f.; 14, 6; 15, 11 f.). Aber auch in der Geschichte vollzieht sich ein gerechtes Gericht (8, 7; 10, 6) Gottes über Juden wie über Heiden. Dies zeigt der Verfasser an den Thatsachen der Geschichte seiner Zeit, dem drohenden Untergange der Maccabäer und dem Eintritt der römischen Herrschaft. Gott hatte einst David zum Könige über Israel gesetzt und ihm geschworen, dass seinem Samen das Königreich nicht genommen werden solle. Aber Andere (die Hasmonäer) haben den Thron an sich gerissen, die königliche Würde angenommen (seit Aristobul) und den Thron durch

übermüthigen Krieg verwüstet (17, 5—8). Nun ist ein Krieg unter ihnen entbrannt (der Kampf zwischen Hyrkan II. und Aristobul II.; 1, 2; 8, 1 f.). Zur Strafe für ihre Sünde, über die selbst der Himmel trauert und die die Erde verabscheut, hat Gott den Israeliten den Geist des Irrthums gegeben und sie trunken gemacht, um sie den Feinden preiszugeben (Herbeirufung der Römer zur Schlichtung des Streites; 2, 7; 10 f.; 8, 15). Vom Ende der Erde erschien dann ein Mann zum Kriege wider Jerusalem, die Fürsten des Landes gingen ihm entgegen und öffneten ihm die Thore (Einzug des Pompejus in Jerusalem 63 v. Chr.; 8, 16—18). Er bemächtigte sich der heiligen Stadt (8, 4 u. 21) und riss die Mauern nieder; die Heiden betraten das Heiligthum und entweihten es (2, 1 f.), so dass nach Gottes Willen die Schönheit Jerusalems vom Throne ihrer Majestät herabgerissen und ihr ein Strick statt des Kranzes ums Haupt gewunden ward (2, 20 f.); er vernichtete die Fürsten und jeden Weisen im Rathe und vergoss Blut wie Wasser (8, 23); er, der Gesetzlose, führte ihre in Unreinigkeit erzeugten Söhne und Töchter weg ins Abendland, das Land entvölkernd, und machte ihre Fürsten zum Spotte (Verkauf der Juden als Sclaven, Aristobul und seine Angehörigen zieren den Triumphzug des Pompejus in Rom; 8, 24; 17, 13 f.); über die ganze Erde wurden die (verkauften) Israeliten zerstreut, so dass Gott in seinem Zorne eine Dürre verhängte (17, 20 f.). Noch aber ist das Gericht nicht vollendet, Gott wird die Fürsten Israels (die Hasmonäer) zu Grunde richten, und ihren Samen von der Erde durch einen Mann aus fremdem Geschlechte (Antipater) ausrotten, wozu bereits der Anfang gemacht ist (durch den Tod Aristobuls II. und seines Sohnes Alexander 48 v. Chr.; 17, 8—11). Aber schon hat Gott sein Gericht auch über die Heiden zu offenbaren angefangen. Der Drache (Pompejus), der sich für den König des Meeres und Landes hält und den König des Himmels, der über Könige und Herrschaften richtet, nicht anerkennen will (2, 29; 37 f.), ist bei dem

Berge (Vorgebirge) Aegyptens über den Wogen (auf dem Schiffe) ermordet worden und (eine Zeit lang) unbeerdigt liegen geblieben (2, 30 f.). Daran können die Grossen der Welt das gerechte Gericht Gottes erkennen, es ist eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit an den Heiden (2, 36; 8, 30 f.). Wie sich hierin wieder die Barmherzigkeit Gottes gegen Israel offenbart hat (2, 37), so wird auch künftig Gott Israel gnädig sein und es nach geschehener Züchtigung (8, 32 u. 35) zu der verheissenen Herrlichkeit führen. Es kommt für die Gerechten in Israel, in dessen Mitte ja Gottes Name wohnt, ein Tag der Erbarmung und der Erwählung (7, 5; 18, 6), wie für die Sünder ein Tag des verdammenden Gerichtes und der ewigen Vergeltung (15, 13 f.), wo sie wie durch Feuer vernichtet werden (12, 5; 15, 6 f.). Diese Hoffnung knüpft der Verfasser an die Erscheinung eines idealen Davididen, eines Königs, Gesalbten (Christus) und Herrn über Israel (17, 23; 36; 18, 6 u. 8). Selig sind diejenigen, welche geboren werden in jenen Tagen, denn unter dem Stabe seiner Zucht wird Gott den kommenden Geschlechtern viel Gutes erweisen (18, 7 f.). Mächtig im heiligen Geiste, weise im Rathe, rein von Sünde, auf Gott seine Hoffnung setzend, thatkräftig in seinen Werken, mächtig in Gottesfurcht (17, 41—44), wird er die Heerde Gottes weiden in Glauben und Gerechtigkeit und sie alle leiten in Heiligkeit, so dass keine Ungerechtigkeit, kein Uebermuth und keine Gewaltthat unter ihm statt hat und sie alle heilig sind (17, 36; 45 f.). Ein gerechter, von Gott gelehrter König, wird er seine Hoffnung nicht auf Krieg setzen, der Herr selbst, sein König, wird seine Hoffnung sein, alle Heiden werden in Furcht vor ihn treten und er wird die Erde schlagen mit dem Worte seines Mundes (17, 38—40); die ungerechten Herrscher wird er zerschmettern, die Heiden aus dem Eigenthume Gottes hinausstossen, den Hochmuth der Sünder ausrotten und ihre Zuversicht zerschlagen mit eisernem Stabe, die gesetzlosen Heiden vernichten und die Sünder mit dem Worte ihres Herzens überführen (17, 24

—27); ein heiliges Volk wird er sammeln, die Israeliten nach ihren Stämmen über das Land vertheilen (17, 30) und sie wie die Heiden mit der Weisheit seiner Gerechtigkeit richten; Beisassen und Fremdlinge werden dann nicht mehr unter ihnen wohnen und die Völker der Heiden werden ihm dienen müssen (17, 32). Dann werden die Heiden nach Jerusalem kommen, um dessen Herrlichkeit zu sehen, und als Geschenke dessen Söhne herbeibringen (17, 34); von Morgen und Abend, von Norden und von den Inseln kommen die Kinder Jerusalems herbei, Berge und Hügel ebnen sich vor ihnen, Eichenwälder geben ihnen Schatten und wohlriechendes Holz sprosst vor ihnen auf, damit Israel unter dem sichtbaren Schutze der Majestät ihres Gottes einherziehe (11, 3—7). Dann zieht Jerusalem das Kleid der Herrlichkeit und das Gewand der Heiligkeit an, und lobt Israel in seinen Versammlungen fröhlich den Namen des Herrn, der seine Verheissungen erfüllt hat (10, 8 f.; 11, 8 f.). Dies alles wird geschehen zu der von Gott bestimmten Zeit, und der Verfasser bittet Gott, seine Erbarmung über Israel zu beschleunigen (17, 23 u. 51), ein Zeichen, dass auch er (vgl. auch die Schilderung 11, 1 ff.) die Rettung als nicht ferne angesehen hat. Diese Vorstellungen des Verfassers repräsentiren eine Erneuerung der Messiasidee in streng nationalem Geiste. Zwar ist der Messias auch mit ethischen Prädicaten versehen, aber der Verfasser steht hierin doch hinter dem Buche Henoch zurück. Uebrigens wird auch hier, obwohl in den betreffenden Stellen nicht überall klar ist, ob Gott oder der Messias das Subject sei, dieser letztere mit Anknüpfung an ältere Schriftstellen als Weltrichter gedacht, und der Uebergang der beiden Subjecte in einander zeigt eben, dass der Schriftsteller sich den Gesalbten in umfassender Weise als Organ Gottes dachte.

Eine kurze Erwähnung verdient auch das schon oben genannte spätere Stück der jüdischen Sibylle (V. 46—96, die vier letzten Verse sind ein Fragment), dessen

Abfassung vor die Schlacht von Actium fällt. Wenn aber Rom, so heisst es dort, dereinst auch über Aegypten herrscht (seit 31 v. Chr.), dann wird das grosse Königreich des unsterblichen Königs unter den Menschen erscheinen und ein heiliger König (der Messias) wird für immer die Länder der Erde beherrschen. Dieser Erscheinung des vollendeten Reiches Gottes geht aber die Zeit der vollendeten Bosheit und des göttlichen Gerichtes voraus. Drei Männer (Antonius, Octavius und Lepidus) werden Rom vernichten und darauf wird eine verschwenderische Wittwe (Kleopatra) die Welt beherrschen (in Folge der beabsichtigten Verbindung mit Antonius). Alsdann erscheint Beliar (vielleicht als Sohn des Antonius und der Kleopatra gedacht) unter den Sebasten (den römischen Herrschern), viele Zeichen, wie den Stillstand der Meeresfluth, des Mondes und der Sonne und die Erweckung von Verstorbenen, verrichtend, und Juda und die Heiden verführend. Aber Gott sendet feurigen Regen in Fluthen vom Himmel, welcher den Beliar sammt seinen Anhängern vernichtet, er rollt den Himmel wie ein Buch zusammen, derselbe stürzt auf Erde und Meer, und die Schöpfung schmilzt zu ihrer Reinigung im Feuer zusammen.

Eine bedeutende Stelle in der Entwicklung der theokratischen Idee nimmt Johannes der Täufer ein, dessen Anschauungsweise wir im Allgemeinen bereits früher (Idee des Menschen S. 83 ff. vgl. S. 104 ff.) characterisirt haben. Etwas specifisch Neues zeigt zwar seine Verkündigung nicht, sondern die Wirkung, welche er ausgeübt hat, beruht theils auf ihrer scharfen ethischen Tendenz, theils auf der Energie, mit welcher er den nahen Eintritt des Königreiches Gottes weissagt. Durch erstere hat er das Verständniss für den Ethicismuss des Christenthums befördert, durch letztere eine Gährung im Volke veranlasst (Matth. 11, 12), welche dem Christenthume zu Gute kam. Seine Vorstellung vom Messias ist zwar, nach seiner Anfrage bei Jesus und nach dessen Antwort, die ihn auf die geistig-sittlichen Erfolge seiner begonnenen Wirk-

samkeit hinweist, zu urtheilen (Matth. 11, 2 ff.) nicht über die volksthümliche Anschauung hinausgekommen [1]), aber bemerkenswerth ist doch, dass er dem Messias nicht allein die Ausgiessung des Geistes, sondern auch das Gericht, die Scheidung der Gerechten und Ungerechten, die Aufnahme jener in das messianische Reich und die Ueberweisung dieser in die Gehenna, zuschreibt (Lc. 3, 16 f.) [2]).

Zum Schlusse stellen wir noch eine Anzahl Andeutungen aus den Evangelien zusammen [3]), welche geeignet sind, uns einen Einblick in die theokratische Vorstellung zu gewähren, welche vom jüdischen Volke zur Zeit Jesu und von einzelnen Gruppen desselben, wozu auch die Jünger zu rechnen sind, gehegt wurden. Ein wesentlicher Unterschied der Vorstellungen der Volksmasse einerseits und der Schriftgelehrten und Pharisäer andererseits kommt dabei nicht zum Vorschein; die erstere ist ja auch wohl von der Einwirkung der letzteren abhängig gewesen. Es ist aus verschiedenen Andeutungen zu erkennen, dass in den Kreisen des Volkes verschiedenartige Formen der theo-

---

1) Es ist neuerdings (vgl. Holtzmann a. a. O. S. 408) bezweifelt worden, dass Johannes die Vorstellung von einem persönlichen Messias gehabt habe. Unter dem Stärkeren, der nach ihm komme (Mc. 1, 7), sei nämlich Gott selbst zu verstehen, da erst im Christenthume der Messias auch als Weltrichter erscheine, Johannes sich aber an die Vorstellung des Maleachi (3, 1) von dem Kommen Jahves zum Gerichte anlehne. Aber ersteres ist schon oben mehrfach widerlegt worden, letzteres aber würde auch dann, wenn Mc. 1, 2 nicht Worte des Evangelisten wären, nichts beweisen, da sich mit der Vorstellung von einem Vorboten des Gerichtes die des Messias leicht vereinigen lässt, wie schon J. Sirach zeigt. Auch passt der Ausdruck »ein Stärkerer denn ich« nicht wohl auf Gott.

2) An dieser Stelle würden auch die Schriften Philos zu besprechen sein, da derselbe gleichfalls ein Zeitgenosse Jesu war. Allein die eigenthümlichen theokratischen Vorstellungen der Propheten sind bei ihm so gut wie aufgelöst, einen Einfluss auf die Gestaltung der christlichen Reichsidee aber hat er offenbar nicht gehabt.

3) Dass wir hierbei auch das Evangelium Johannes benutzen, ist durch die Beschaffenheit der Schrift gerechtfertigt (vgl. meine Schrift über den geschichtlichen Character des E. J. 1868 S. 39 ff.).

kratischen Erwartung neben einander hergingen. Auf die Frage Jesu an seine Jünger: Wer sagen die Leute, dass ich sei, antworten sie ihm: Johannes der Täufer, und einige sagen, du seist Elias, einige, du seist irgend ein Prophet (ein Prophet wie einer der Propheten, Mc. 8, 27 f.; vgl. 6, 14 f.; 9, 11). Die einen sehen also in ihm den wieder auferstandenen Täufer, der eben deshalb, weil er auferstanden sei, Wunderkraft besitze, andere den Elias, dessen Wiederkehr vor Vollendung der Theokratie erwartet wurde, wie wir gesehen haben, noch andere meinen, er sei vielmehr ein gewöhnlicher Prophet (nicht Elias). Nur die zweite Vorstellung ist für uns von Belang, da sie zeigt, dass die Erwartung der Wiederkehr des Elias, welche wir zuerst bei Maleachi fanden, ins Volksbewusstsein übergegangen war. Dieselbe ist aber nur eine besondere Form der älteren Vorstellung von der Erscheinung eines grossen Propheten überhaupt (nach der individuellen statt generellen Auffassung von Deut. 18, 15—18), welche wir im vierten Evangelium, wo sie jedoch schwerlich von Jesu herstammt, finden (6, 14; 7, 40). Dass dann daneben oder damit verbunden sich auch die Vorstellung von der Erscheinung eines idealen Volkskönigs aus dem Hause Davids fand, ist nach Andeutungen wie Luc. 3, 15; Mc. 15, 9 f. (vgl. Joh. 6, 15; 7, 31; 40 f.) nicht zu bezweifeln. Dagegen ist die Verschmelzung beider Vorstellungen zu einer Figur, wie sie Joh. 1, 45; 6, 14 f. erscheint, jedenfalls späteren Ursprunges. Ueber divergirende Ansichten über den Messias gibt uns Joh. 7, 27 u. 41 f. Auskunft. Nach der einen soll die Herkunft (Abstammung) desselben unbekannt sein, was auf eine sinnliche Auffassung der Vorstellung von einer idealen Präexistenz des Messias bei Gott (im Buche Henoch, vgl. Idee des Menschen S. 68) zurückweist, nach der andern stammt der Messias von David (nach buchstäblicher Auffassung von Micha 5, 1) und aus Bethlehem. Die Vorstellungen, welche man sich von der Wirksamkeit des Messias als Propheten machte, waren, obgleich von demselben auch Belehrung ausgehen

soll und sittliche Vollkommenheit bei ihm vorausgesetzt wird (Joh. 4, 25; 9, 16; 31), doch vorwiegend sinnlicher Natur, denn das Hauptgewicht wird auf die von ihm zu verrichtenden Zeichen gelegt (Mc. 8, 11; Joh. 1, 29; 2, 18; 7, 31; 9, 32 f.; 6, 14; 4, 29); er wird als das nationale theokratische Haupt Israels gedacht (Mc. 15, 2; 9; 12; 18; 26, Joh. 1, 50; 6, 15), welcher seinem gedrückten Volke zum Siege über seine Feinde und zur Weltherrschaft verhilft (Mc. 11, 10; 12, 14; Lc. 23, 2; vgl. Matth. 4, 8 f.; Joh. 11, 48)[1]). Sofern er von Gott erwählt (geheiligt) ist, heisst er Sohn Gottes (Mc. 14, 61; Joh. 10, 36 vgl. 6, 69)[2]). Die Erscheinung des Messias dachte man sich auch in der Umgebung Jesu unzweifelhaft als nahe bevorstehend. Nicht nur ist dies, wie wir gesehen haben, durchgängig auch bei den späteren Propheten der Fall, sondern nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch die Stimmung, welche wir in denjenigen Kreisen finden, in denen sich die evangelische Geschichte bewegt (vgl. u. a. Mtth. 11, 2 f.; Mc. 15, 43; Joh. 6, 15). Ebenso wenig leidet es einen Zweifel, dass es Johannes der Täufer war, der die Hoffnung des nahen Eintritts des Königreiches Jahves wieder angeregt hatte (Matth. 3, 2; 11, 12—14)[3]). Die Zeitverhältnisse, insbesondere die Zer-

1) Vgl. auch den wahrscheinlich gleichzeitigen Targum des Onkelos zu Num. 24, 17 ff., wonach der gesalbte König aus dem Hause Israel den zu Grunde richtet, der aus der Stadt der Heiden (Rom) kommt und dann über alle Menschenkinder herrscht (vgl. Langen a. a. O. S. 419 f.; 425).

2) Dass der Messias nicht auch als leidender Knecht gedacht wurde, sondern beide Begriffe strenge getrennt waren, versteht sich nach allem bisher Gefundenen von selbst, erhellt aber auch genugsam aus einzelnen Stellen (Mc. 8, 32 f.; 1 Cor. 1, 23; Joh. 12, 34). Auch der Targumist Jonathan, obgleich seine Schrifterklärungen möglicher Weise schon durch das Christenthum beeinflusst sind, deutet zwar den Knecht Jahves bei Jesaias auf den Messias, jedoch nur diejenigen Stellen, welche von der zukünftigen Herrlichkeit des Knechtes reden (vgl. Langen a. a. O. S. 423).

3) Auch der Targumist Onkelos scheint die Ankunft des Messias als bevorstehend betrachtet zu haben, da er Gen. 49, 10 für

rüttung und der Untergang des Maccabäischen Hauses, die Herrschaft der Herodäer, der wachsende Druck des römischen Scepters und die grossen Völkerereignisse sind die natürliche Grundlage für diese Erwartung. Mit der Erscheinung des Messias bricht ein neues Zeitalter an, welches im Gegensatze zu dem gegenwärtigen das kommende genannt wird (Mc. 10, 30; Mtth. 12, 32). Ihm voraus gehen als Vorzeichen gewaltsame Katastrophen, welche nach einem geläufigen alttestamentlichen Bilde als Geburtsschmerzen (des neuen Weltalters) bezeichnet werden (Mc. 13, 9)[1]). Die Vorstellung von dem Reiche Jahves selbst trug ebenfalls einen sinnlichen Character, darauf deuten die der Umgebung Jesu geläufigen und dann von ihm selbst in populärer Weise gebrauchten Vorstellungen von Gastmählern im Reiche Gottes (Lc. 14, 14) mit den Erzvätern (Mtth. 8, 11). Der Messias erscheint in diesem Königreiche als der Vicekönig Jahves, thronend in seiner Majestät, umgeben von seinen Würdenträgern (Mc. 10, 37) und daher auch sicherlich mit richterlichen Functionen bekleidet (vgl. Mtth. 19, 28). Seine Herrschaft, mit welcher nach der Ansicht der Pharisäer auch wohl der Sturz der Dämonen verbunden gedacht wurde (Mc. 3, 22 ff.), erschien einem Theile des Volkes als ewige (Joh. 12, 34), und es verband sich dann damit bei denen, welche der pharisäischen Lehre folgten, die Vorstellung von der Auferstehung der Gerechten (Mc. 12, 18 ff.), wogegen sich wohl Andere, an der althebräischen Anschauung festhaltend, den Messias als den ersten eines neuen Königsgeschlechtes dachten und mit den Sadducäern die Auferstehung bei Seite liessen oder verwarfen (vgl. Mc. 9, 10).

Sehilo Messias gesetzt hat und also den letzteren für die Zeit, wo das Scepter von Juda genommen wird (Untergang der Maccabäer) erwartet (vgl. Langen a. a. O. S. 419).

1) Die Art, wie Jesus diese Ausdrücke an den bezeichneten Stellen gebraucht, spricht dafür, dass dieselben dem herrschenden Sprachgebrauche entlehnt waren (gegen Langen a. a. O. S. 495).

II.

Die Idee des Reiches Gottes in den Reden Jesu.

1. *Authentie und Auffassung der bezüglichen Aussprüche Jesu.*

Es ist nach den Ergebnissen unserer Erörterung über die Idee Gottes als des Vaters und die Idee des Menschen von vorn herein anzunehmen, dass die Vorstellungen Jesu über das Reich Gottes keine absolut selbständigen Productionen sind, sondern im organischen Zusammenhange mit dem älteren und jüngeren Prophetismus der Hebräer stehen. Ergäbe sich dies auch nicht von vorn herein, so würde doch jeder auch nur oberflächliche Vergleich zwischen den bisher gegebenen Darstellungen alttestamentlicher Anschauungen und dem Inhalte der synoptischen Reden Jesu sofort die Nothwendigkeit einer solchen Annahme darthun. Aber ebenso klar ist es, dass die Reform, welche Jesus mit den religiösen Ideen des Hebraismus überhaupt vorgenommen hat, sich auch auf das vorliegende Gebiet erstreckt. Welcher Art diese Umänderung sei, werden wir zunächst zu erörtern haben. Zuvor aber sind zwei Vorfragen zu lösen, erstlich die kritische, in wieweit die bezüglichen Reden Jesu bei den Synoptikern authentisch und sodann die exegetische, in welchem Sinne dieselben aufzufassen sind.

Was die erste Vorfrage anlangt, so halten wir es für sicher, dass die älteste Gestalt der überlieferten Reden Jesu über das Wesen und die Zukunft der von ihm zu begründenden Theokratie sich im Marcusevangelium findet. Stände dies nicht auch schon deshalb fest, weil sich der ursprüngliche, aus einer kritischen Vergleichung mit Matthäus und Lukas ohne Schwierigkeit herzustellende Text des Marcusevangeliums als die Grundlage

der beiden andern Evangelien erweist[1]), so zeigte doch grade auf dem vorliegenden Gebiete die Vergleichung der Berichte, dass bei Matthäus und noch mehr bei Lukas spätere Bearbeitungen eines ursprünglichen Textes vorliegen. Die Kritik hat aber auch in dem letztern zum nicht geringen Theile Productionen der ersten Christen finden wollen, indem sie nachzuweisen suchte, dass die überlieferten Aeusserungen Jesu über seine persönliche nahe Wiederkunft als Weltrichter und Vollender des Gottesreiches nicht authentisch seien[2]). Die grosse Rede über die Zukunft des Gottesreiches bei Matth. c. 24 gehe, wie Marcus 13, 4 und der Mangel eines richtigen Zusammenhanges bei jenem zeige, ursprünglich nicht auf seine Wiederkunft, sondern auf die Zerstörung des Tempels und die darauf folgende grosse Weltkatastrophe. Die Ankündigung der Nähe der Parusie Matth. 24, 34 stimme weder mit der Warnung, das Ende der gegenwärtigen Welt nicht allzufrüh zu erwarten (Matth. 24, 4—8), noch mit der Versicherung (Matth. 24, 3 f.), dass er über Tag und Stunde, welcher Ausdruck lediglich den grossen Gerichtstag, nicht aber einen speciellen Termin (vgl. Mtth. 7, 22) bezeichne, nichts wisse. Zwar sei nun der Abschnitt Mtth. 24, 1—35 dem Mc. 13, 9—31 parallel und erweise sich als eine blosse Ueberarbeitung des letzteren, allein eine nähere Betrachtung zeige, dass auch dieser, der übrigens jene Vorstellung nicht einmal klar enthalte, spätere Einschiebsel habe, denn auch hier fehle es an klarem Zusammenhange, sofern die Ankündigung der Verfolgung der Jünger (13, 9b — 13) nicht gut auf die Wehen (9a) folge, so dass Lucas (21, 12) die Worte »vor diesem

1) Für die Sicherung dieses Resultates hat ganz neuerdings noch wieder Scholten Erhebliches beigebracht in seinem Buche: Das älteste Evangelium, übersetzt von Redepenning, 1869.

2) Jedoch hat nur Scholten durch eine kritische Analyse der Evangelientexte diesen Nachweis zu liefern versucht, daher wir auch bloss auf seine Gründe näher eingehen. Vgl. Scholten a. a. O. S. 43 ff.; 146 f.; 176 ff.

allem« eingeschoben habe, die Hinweisung auf die vorherige Verkündigung des Evangeliums an alle Völker (V. 10) den Zeitpunkt der letzten Katastrophe in eine entfernte Perspective stelle, mit V. 14 offenbar ein neues apokalyptisches Fragment beginne, die Ankündigung der falschen Propheten (V. 22) nach V. 5 f. als ein überflüssiges Duplicat erscheine, das Stück V. 24—31 schon wegen des beziehungslosen »aber« zu Anfang das Ansehen eines selbständigen eingefügten Fragmentes habe und der Sprachgebrauch mehrfach von demjenigen der ursprünglichen Stücke des Marcus abweiche. Der Abschnitt Mc. 13, 9—31 enthalte daher wahrscheinlich Fragmente eines vordem für sich bestehenden apokalyptischen Stückes, welches den Zweck gehabt habe, unter dem Drange der Ereignisse vor der Zerstörung Jerusalems die Christen durch Hinweisung auf die nahe Parusie zu ermuthigen. Der Verfasser wolle seinen Mitchristen einschärfen, dass Jesus schon die Ereignisse den Jüngern vorhergesagt habe, für welche Auffassung insbesondere V. 23 u. 37 spreche. Wie dieser Vers, so sei auch V. 35 f., da sie bloss eine Erklärung des vorangegangenen Gleichnisses enthielten, und den Hausherrn in V. 34 fälschlich speciell auf Jesum deuteten, ein späterer Zusatz zu der Grundschrift. Der ursprüngliche Text der letzteren habe aus V. 1—4; 7—9a; 32—34 bestanden, hierin sei aber von einer baldigen Wiederkunft Jesu nicht die Rede. Ebenso werde überhaupt in der Grundschrift des Marcus von einem persönlichen Richten und Herrschen des verherrlichten Christus nicht gesprochen, denn die Ursprünglichkeit von 8, 38 und 9, 1 sei deshalb zweifelhaft, weil die Hinweisung auf die Vergeltung beim messianischen Gerichte nicht wohl zu der rein ethischen Vorstellung in 8, 34—37 passe. Nicht minder enthalte auch Matthäus in den ältesten Stellen (5, 22; 10, 15; 11, 22; 12, 36; 41; 42; 23, 33) nicht die Idee der Wiederkunft und des persönlichen Gerichtes Jesu, denn in den Gleichnissen von den zehn Jungfrauen und von den Talenten (Matth. 25, 1—30) sei die Deutung auf

die Parusie nicht ursprünglich, da in dem letzteren weder Jesus der auf Reisen gehende Herr sei (vgl. Mtth. 21, 34), noch das »nach vieler Zeit« (V. 19) sich mit der Vorstellung der nahen Parusie vertrage. Auch der Verfasser der Apokalypse (20, 11 f., vgl. auch Röm. 14, 10) und Lucas kenne kein zukünftiges Gericht Jesu, vielmehr erst in der Apostelgeschichte und bei Paulus trete diese Vorstellung auf.

So wenig wir auch das Gewicht dieser Gründe unterschätzen, so können wir dieselben doch nicht für hinreichend halten, um die oben bezeichneten Vorstellungen als blosses Product der christlichen Urzeit erscheinen zu lassen, und es lassen sich ihnen nicht minder gewichtige Gründe entgegenstellen[1]). Zwar ist es auch uns evident, dass wir bei Matthäus schon eine weitere Ausbildung der Vorstellungen Jesu vor uns haben, und ebenso sind wir der Meinung, dass schon bei Marcus die Tradition oder die Tendenz des Redactors einzelnes verändert oder zugesetzt hat, allein es bleibt auch dann noch genug übrig, um jenen Vorstellungen den Character der Ursprünglichkeit zu verleihen. Dahin rechnen wir bei Matthäus die aus einer zweiten Schrift entlehnten Aussprüche (23, 39 (vgl. Lc. 13, 35): Ihr werdet mich von jetzt an nicht mehr sehen, bis ihr sprechet: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn, ferner 16, 18: Und die Pforten des Hades werden sie (die Gemeinde) nicht überwältigen, welcher Ausspruch doch offenbar abgeschwächt wird, wenn man dabei nur an die zukünftige Auferstehung der einzelnen Christen denkt, ferner 7, 22 f. (vgl. Lc. 13, 26 f.), wo auch selbst dann, wenn der Ausdruck »an jenem Tage« späteren Ursprunges wäre, die Beziehung auf das durch Jesus abzuhaltende zukünftige Gericht unvermeidbar ist, und das Gleichniss von den zehn Jungfrauen, wo die Deutung des Bräutigams auf den wiederkehrenden Messias (vgl.

1) Vgl. meine Bemerkungen über Tendenz und Charakter der synopt. Reden Jesu; Jahrb. f. deutsche Theol. VII S. 354 ff.

Mc. 2, 19) doch weder zu umgehen noch kritisch zu entfernen ist; bei Marcus das Wort 8, 38 u. 9, 1 (vgl. Mtth. 16, 28; Lc. 9, 27), da die Deutung von V. 34—37 bloss auf das Sterben des geistigen Lebens im Dienste der Sünde der Stelle nicht gerecht wird und überdies das Gericht keinen Gegensatz zu der Ethik Jesu bildet, sondern als äussere Offenbarung des inneren ethischen Zustandes der Menschen aufzufassen ist, sowie die Worte bei Gelegenheit des Abendmahles, dass er von nun an keinen Wein mit den Jüngern mehr trinken werde, bis er ihn an jenem Tage neu mit ihnen trinke im Reiche Gottes (Mc. 14, 25 vgl. Mtth. 26, 29), wo doch unverkennbar seine Wiederkehr vorausgesetzt ist. Es ist auch nicht einzusehen, warum die Aeusserung Jesu, dass er noch vor Aussterben des gegenwärtigen Geschlechts wiederkommen werde, nicht stimmen solle mit der Warnung, das Ende der gegenwärtigen Welt nicht allzufrüh zu erwarten, da die Dauer eines Geschlechtes (Menschenalters) immerhin sehr dehnbar ist (vgl. oben Anm. zu Henoch) und jedenfalls dazu ausreicht, um sich die Verkündigung des Evangeliums an alle Heiden, welche doch jedenfalls national und nicht individuell verstanden werden muss, bei dem beschränkten ethnographischen Gesichtskreise des Alterthums und dem regen Verkehre zwischen den verschiedenen Theilen des römischen Reiches darin möglich zu denken. Warum ferner Tag und Stunde in Mtth. 24, 36 (Mc. 13, 32) nicht auch einen speciellen Termin bezeichnen könne, da der Gerichtstag doch jedenfalls nicht als ein fortlaufender Prozess, sondern als eine einmalige, zeitlich begrenzte Katastrophe gedacht ist, ist gleichfalls nicht einzusehen. Ebenso ist der Mangel eines klaren Zusammenhanges in der eschatologischen Rede Mc. 13 kein Grund gegen die Echtheit der einzelnen der Ueberlieferung entnommenen Aussprüche, und vermag die Entdeckung späteren Einschiebsel die Authentie des Grundstockes, den auf die Verse 1—4; 7—9a; 32—34 zu beschränken nur unter der Voraussetzung der Nichtechtheit anderweitiger Aussprüche Jesu über seine

bevorstehende Wiederkunft möglich wird, nicht zu widerlegen. Dass aber Lucas in seinem Evangelium nicht ein persönliches Gericht Jesu erwähne, ist nicht zu erweisen. Zwar lässt er an mehreren Stellen das Subject unbestimmt (10, 12—15; 13, 3—9), aber an anderen spricht doch der Zusammenhang dafür, dass der Menschensohn als Richter gedacht sei (18, 8; 21, 34—36; 17, 26—30) und in einer ist dies gar nicht zu umgehen (13, 25—27). Würde aber auch in den zuerst genannten Stellen Gott als Subject gedacht, so wäre dies lediglich ein Wechsel der Vorstellungsweise, der den Vollzug des Gerichts durch Jesum als das Organ Gottes nicht einmal ausschliesst. Hierauf, aber nicht auf differirende Quellen ist auch der Wechsel der Subjecte bei Matthäus zurückzuführen, wozu Paulus wie die übrigen Schriftsteller des neuen Testamentes, die Apokalypse nicht ausgenommen (20, 11 f. vgl. mit 19, 11), zahlreiche Analogien darbieten. Die Vorstellung von Jesu als dem Weltrichter ist ja auch nur die Consequenz davon, dass er der vollendete Mensch, das höchste Organ Gottes und daher das Haupt (der Vicekönig) des Reiches Gottes ist (vgl. Mc. 10, 40) und ist als die teleologisch und objectiv gefasste Darstellung der Thatsache anzusehen, dass sich an seiner und durch seine Person die Menschen innerlich scheiden (Mtth. 10, 34 u. 39 vgl. Joh. 9, 39); dass aber auch schon der spätere Prophetismus, an welchen ja Jesus anknüpft, den Messias als Weltrichter betrachtete, dazu haben wir oben mehrfach Belege gefunden. In Betreff der Aussagen Jesu über seine nahe Wiederkunft aber ist es ein Erforderniss streng geschichtlicher Methode, denselben nicht die Authentie abzustreiten. Nicht nur, dass wir es als eine durchgängige Eigenthümlichkeit des kanonischen und nachkanonischen Prophetismus erkannt haben, die Verwirklichung der prophetischen Idee als nahe bevorstehend zu betrachten, sondern diese Erwartung ist auch innerhalb des Urchristenthums eine so constante, auch durch den Zwischenfall der Zerstörung Jerusalems, der die Parusie nicht

folgte, nicht unterbrochene, dass schon um deswillen ihre Zurückführung auf Jesum nicht zu umgehen ist. Ihre psychologische Erklärung findet sie in dem vorwärts dringenden Geiste der Prophetie, der, den langsamen Gang der Geschichte beflügelnd, das Ideal, von dem er innerlich ergriffen ist, in der nächsten Zukunft verwirklicht schaut. Bietet ja auch sonst die Religionsgeschichte zahlreiche Belege zu dem Satze, dass je energischer ethische Zwecke angestrebt werden, desto näher ihre Realisation dem menschlichen Auge erscheint. Nur das wird zuzugestehen sein, dass die Aeusserungen Jesu dieser Art nicht in der grossen Zahl und Breite stattfanden, wie sie namentlich bei Matthäus erscheinen, sie sind vielmehr nur da als geschichtlich anzusehen, wo das prophetische Bewusstsein Jesu auf die Höhe tritt, und bilden nicht den Ausgangspunkt, sondern die Perspective seines Ideenkreises. Aus diesen Gesichtspunkten betrachtet, ist der Vorwurf nicht gerechtfertigt, dass dann Jesus der Schwärmerei verfallen gewesen sei[1]). Ist es ja doch im Grunde das von seiner Person getragene neue Princip, dessen weltüberwindende Kraft er sich in solchen Aeusserungen vergegenwärtigt; dass er aber dieses Princip nicht für sich sondern in Einheit mit seiner Person anschaute, erklärt sich aus der eminenten Lebendigkeit, mit welcher dasselbe in ihm war und wirkte.

Die Antwort auf die andere Frage, wie die betreffenden Vorstellungen Jesu aufzufassen seien, ergibt sich hieraus von selber. Die dogmatische Auffassung wird hier ebenso wenig dem Stoffe gerecht wie auf dem ganzen Gebiete unserer Untersuchung, sie würde in der That den Vorwurf der abstrusesten Schwärmerei rechtfertigen und das, was nach der obigen Auffassung als Erzeugniss des höchsten Schwunges geistigen Lebens erscheint, zu einer bedenklichen Verirrung stempeln, denn die Experimente der orthodoxen und halborthodoxen Exegese zur Entfer-

1) So Strauss, Leben Jesu S. 236 ff.

nung des Anstosses an einem thatsächlichen Irrthume Jesu zerfallen in sich selbst [1]). Aber auch die bloss symbolische oder allegorische Auslegung, welche in den teleologischen Vorstellungen Jesu bewusste Sinnbilder oder Gleichnisse von religiösen Ideen oder Sätzen, wie der bevorstehende Sieg des Werkes Jesu, der Untergang des Bösen und die endliche Alleinherrschaft des Guten, sieht, ist unzureichend, denn sie widerstreitet dem Character der eschatologischen Schilderungen Jesu wie der alt und neutestamentlichen Schriftsteller. Vielmehr gilt von diesen Vorstellungen, was wir an einem andern Orte von sonstigen Anschauungen Jesu bemerkt haben, dass sich nämlich in ihnen die religiöse Idee, welche allerdings die Substanz derselben ausmacht, mit dem sinnlichen Ausdrucke zu unmittelbarer, noch nicht durch die Reflexion unterbrochener, Einheit zusammenschliesse und dass sie daher am besten als Mythen zu bezeichnen seien [2]). Beide von einander zu scheiden und auf diese Weise auch jene Vorstellungen für das Verständniss des im Christenthume waltenden religiösen Geistes zu verwerthen, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Daraus ergibt sich für die Auslegung, dass dieselbe nicht logisch, sondern psychologisch verfahren muss und den einzelnen Ausdruck, da er nicht wissenschaftlichen, sondern poetischen Character trägt, auch poetisch d. h. nach Maszgabe der Thätigkeit der Phantasie und nicht des Verstandes zu erfassen hat.

2. *Das Verhältniss der Reichsidee Jesu zu derjenigen des Hebraismus.*

Wir haben schon in unserer Auseinandersetzung über die Idee des Menschen Gelegenheit gehabt, auf die eigen-

1) Vgl. meine Abhandlung über Tendenz und Character der synopt. Reden Jesu a. a. O. S. 356 ff.

2) Idee des Menschen S. 136.

thümliche Behandlung und Umwandlung hinzuweisen, welche Elemente des vorchristlichen Hebraismus von Seiten Jesu erfahren haben[1]). Indem wir das dort Gefundene hier speciell auf die theokratische Idee anwenden, betrachten wir zunächst die alttestamentlichen Begriffe und Schriftstellen, an welche sich Jesus in seinen Reden anlehnt.

Obgleich der Ausdruck Vater die characteristische Bezeichnung Gottes bei Jesus ist, so kommt doch einige mal auch der Ausdruck König vor. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass dies nur da geschieht, wo Jesus auf alttestamentliche Vorstellungen eingeht, ein Zeichen, dass die Idee Gottes als des Königs vor der des Vaters zurückgetreten ist. In der ersten Stelle (Mtth. 5, 34 f.) wird Gott zuerst als König der Welt betrachtet, dessen Thron der Himmel, dessen Fussschemel die Erde ist, und dann der grosse König (Israels) genannt, der seine Residenz in Jerusalem hat; in der zweiten (Matth. 17, 25 f.) erscheint Gott gemäss der alten theokratischen Anschauung vom Tempel als zur Erhebung der Tempelsteuer berechtigter Herrscher (vgl. Mc. 12, 17 und dazu Idee des Menschen S. 196), wobei jedoch die Vorstellung des Vaters mit hineinspielt, sofern Jesus und seine Jünger als Söhne des Königs bezeichnet werden. Daneben wäre noch die Stelle Mtth. 18, 23 zu erwähnen, wenn hier nicht ein blosses Gleichniss vorläge. Auch die Thätigkeit, welche in der hebräischen Literatur Gott als dem Könige beigelegt wird, erscheint bei Jesus wieder. Wie er das Recht der Besteuerung hat, so ist er als König auch Richter und zwar ein zürnender und verurtheilender (Mtth. 18, 34). Wenn daneben nun auch Jesus selbst als König erscheint (Mc. 10, 40 vgl. 13, 26), so ist er nach alttest. Vorstellung als Vicekönig gedacht. Auf diese seine Qualität sind dann auch die Prädicate des Herrschers und Richters zu beziehen (ebd. u. Matth. 7, 22 f.). Die Bezeichnung der

1) Idee des Menschen S. 90 ff.

Herrscherwürde oder Majestät durch doxa entspricht dem hebräischen kabod und wird von Gott wie von Jesu ausgesagt (Mc. 8, 38; 13, 26). Nicht minder ist der Begriff des Königreiches Gottes[1]), wie wir gesehen haben, schon dem alten Hebraismus geläufig und zwar umfasst derselbe sowohl die göttliche Würde und Thätigkeit des Herrschens (das Königthum), als auch den Bereich dieser Thätigkeit (das Königreich). Nur die hebräische Sprache hat jedoch hierfür besondere Ausdrücke (für jenes malchut, für dieses memschalah), nicht aber die neutestamentliche Gräcität, welche vielmehr durch basileia beides ausdrückt. Der Ausdruck Christus (Messias) zur Bezeichnung des Hauptes des Reiches, welcher sich der Bedeutung nach mit König vollkommen deckt (vgl. 2 Sam. 19, 22; Jes. 45, 1; Dan. 9, 25; Mc. 14, 61 vgl. 15, 2) ist zwar dem

1) Statt des Ausdruckes Reich Gottes hat Matth. daneben in einer nicht geringen Anzahl von Stellen Reich der Himmel (über den Plural vgl. Idee G. S. 64). Dass derselbe vollkommen synonim ist mit dem ersteren, sofern der Himmel metonymisch für Gott steht (Mtth. 21, 25 vgl. Lc. 15, 18 u. 21; Joh. 6, 31 f.; 1 Cor. 15, 47) ergibt sich aus einer Vergleichung der einzelnen Stellen unter einander und mit Marcus und Lucas (vgl. u. a. Mtth. 4, 17 u. Mc. 1, 15; Mtth. 8, 11 u. Lc. 13, 28; Mtth. 13, 11 u. Lc. 8, 10; Mtth. 13, 31 u. Mc. 4, 31; Mtth. 19, 14 u. Lc. 18, 16). Dadurch wird zugleich die Meinung widerlegt, als beziehe sich der Ausdruck Himmelreich nur auf das zukünftige vollendete Gottesreich (so Weiss, bibl. Theol. S. 646 f.; vgl. aber Mtth. 11, 11 f.; 13, 24 u. 31; 18, 1). Obschon der Ausdruck treffend die Vereinigung von Himmel und Erde, von Idealem und Realem bezeichnet und daher sehr wohl von Jesu herrühren könnte, zumal er schon einen Vorgang an Stellen wie Henoch 104, 2 ff. hat, so spricht doch gegen seine Ursprünglichkeit der Umstand, dass derselbe sich nur bei Mtth. findet, wogegen die Grundschrift und Lucas constant Reich Gottes haben. Dass diese beiden und nicht der eine Mtth. die Ausdrücke vertauscht haben sollte (so Keim, Jesus von Nazar. II, S. 35) ist sehr unwahrscheinlich. — Dasselbe gilt auch von dem Ausdrucke Reich Christi, da die Stellen, in welchen derselbe bei Mtth. und Lc. gebraucht wird, ihren späteren Ursprung oder eine spätere Fassung verrathen (vgl. Lc. 22, 30 u. 19, 28; Lc. 23, 42 u. Mc. 15, 32; Mtth. 16, 28 und Mc. 9, 1; Mtth. 20, 21 u. Mc. 10, 37).

alten Hebraismus fremd, doch fanden wir ihn in der späteren hebräischen Literatur, und zur Zeit Jesu scheint er die geläufige Bezeichnung für den idealen Volkskönig gewesen zu sein. Im Munde Jesu findet er sich, auf seine Person angewandt, nur selten. Aus Gründen, die wir anderswo erörtert haben (Idee des Menschen S. 154 f.), bedient er sich statt dessen der Benennung Menschensohn, und nur da, wo ihm die Bezeichnung nahe gelegt wird, und im engeren Kreise braucht er denselben (Mc. 8, 29 f.; 13, 21 vgl. 26; 14, 61 f.; 15, 2). Die Verkündigung von der Erscheinung des Gottesreiches und seinen Wohlthaten bezeichnet Jesus als Heils- oder Freudenbotschaft (Evangelium: Mc. 1, 15; 13, 10; 14, 9; Mtth. 11, 5). Auch dieser Ausdruck ist dem Prophetismus entlehnt und zwar dem zweiten Jesaias (61, 9 vgl. 40, 9), hat aber bei Jesus, wie wir sogleich sehen werden, einen durchaus ethischen, auf die Aufhebung sittlicher Uebel bezüglichen Sinn empfangen. Ueber den Ausdruck Menschensohn, welchen Jesus den Büchern Daniel und Henoch entlehnt hat, haben wir bereits früher geredet (Idee des Menschen S. 97 f.; 138); er stellt eine höhere Form der Vorstellung vom Messias dar.

Von alttestam. Schriftstellen werden am meisten solche aus Jesaias benutzt. Ein wörtliches Citat aus demselben enthält sein Lehrvortrag in der Synagoge zu Nazareth (Lc. 4, 17 ff.). Es ist Jesaias 61, 1 f.[1]), welches hier Jesus aus der Buchrolle vorliest, um dann zu erklären, dass das, was hier der Prophet sage, heute vor den Ohren der Zuhörer erfüllt sei. Die genannte Stelle enthält aber ursprünglich eine Weissagung nur in ihrem zweiten Theile, welcher von der bevorstehenden Erlösung der Gefangenen und Gefesselten und dem Eintritte eines Jahres der Huld Jahves redet, wogegen der erste Theil, die Worte: Der Geist Jahves ruht auf mir, weil er mich

1) Von Lc. nach LXX und mit Hinzufügung der Zerschlagenen aus 58, 6, also jedenfalls nicht in der ursprünglichen Form, citirt.

gesandt hat, die Heilsbotschaft den Elenden zu verkündigen und die wunden Herzen zu verbinden, auf die Gegenwart des Propheten, der eben selber der mit den Geiste Begabte, Gesalbte und Gesandte ist, geht. Dagegen hat Jesus die ganze Stelle offenbar als eine Weissagung aufgefasst (vgl. auch Mc. 7, 6), als denke der Prophet an ein Subject, welches künftig mit der Verkündigung des Eintrittes dieser Wohlthaten auftrete und bezeichnet alsdann sich selbst als dieses Subject, was die weitere Veränderung mit sich bringt, dass die Ausdrücke Elende, Gefangene, Gefesselte auf innere statt auf äussere Uebel bezogen werden. Dieser Umdeutung prophetischer Stellen sind wir auch schon beim Propheten Daniel und sonst begegnet, sie ist die nothwendige Folge der religiösen statt geschichtlichen Auffassung der vorexilischen Prophetie, welche, da die Verwirklichung der gehegten Hoffnungen ausblieb, auf eine ferne Zukunft bezogen und hier zugleich, gemäss der ethischen Auffassung Jesu vom Gottesreiche, ethisch gedeutet werden musste (vgl. Idee des Menschen S. 126 f.). An dieselbe Stelle klingt aber auch die Antwort an, welche Jesus den Boten Johannes des Täufers gibt, nur dass hier noch aus der Stelle Jes. 35, 5 f. die Blinden und Lahmen entlehnt sind, denen dann ferner die Aussätzigen und Todten ohne alttestam. Vorgang hinzugefügt werden. Auch hier bezieht Jesus die prophetische Stelle auf die Gegenwart, statt auf die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil und deutet sie auf sittliche Uebel[1]). Dieselben Ausdrücke kehren in dem Gleichnisse vom grossen Abendmahl wieder (Lc. 14, 21), wo darunter

1) Nicht zwar der Evangelist, wie aus dem Zusatze »was ihr sehet und höret« hervorgeht (vgl. auch 8, 16 f.). Dass dieser Zusatz nicht ursprünglich ist, ergibt sich aus V. 6, wo Jesus davor warnt, Anstoss an ihm zu nehmen, was sich nur auf den Mangel an sinnlichen Wundern und Zeichen beziehen kann. Zur Erhärtung seiner Messianität beruft sich also Jesus auf die religiös-ethischen Wirkungen, die von ihm ausgegangen waren, wogegen die Werke Jesu, von denen man dem Johannes erzählt hatte, wohl gerade seine Heilungen sind.

nur die geistig verkommenen Glieder des Volkes verstanden sein können. Diese Art der Benutzung prophetischer Stellen ist characteristisch für die religiöse Denkweise Jesu. Obgleich er nämlich in der zeitgeschichtlichen Auffassung der Prophetie der herrschenden Auslegung folgt, so weicht er doch in der ethischen Auffassung derselben sichtlich von dieser ab. An den zweiten Jesaia erinnern auch die Stellen Mc. 9, 12; 14, 21; Lc. 22, 37. Es ist die Idee des leidenden Knechtes in demselben, an welchen Jesus hier denkt und welche er, wie wir bereits früher sahen (Idee des Menschen S. 95; 143), mit derjenigen des Menschensohnes verbunden hat. — Auf Maleachi 3, 1 und 23 geht Jesus bei Gelegenheit seiner Rede über Johannes den Täufer zurück, aber bedeutsam ist auch hier die Art, wie er diese Stelle gebraucht. Hatten Maleachi und seine späteren Leser an eine wirkliche Rückkehr des Elias gedacht, so fasst dagegen Jesus Johannes den Täufer als den verheissenen Vorboten, den neuen Elias auf und deutet das Ungewöhnliche dieser Auffassung durch die Worte »wenn ihr es annehmen wollt« (Mtth. 11, 13 f.; Mc. 9, 13) an. Auch hier liegt also eine sehr freie Benutzung einer prophetischen Stelle vor. — Daneben findet sich Daniel öfter benutzt. Dahin gehört zunächst die Vergleichung des Reiches Gottes mit einem heranwachsenden Baume, in dessen Schatten sich die Vögel des Himmels bergen (Mc. 4, 32 = Dan. 4, 7–9 vgl. Ex. 17, 22 f.; 31, 5 ff.). Dass der Baum dort persönlich auf Nebukadnezar, hier auf das Reich (Gottes) in abstracto gedeutet wird, macht keinen Unterschied, da ja auch dort das Königthum (die Herrschaft) Nebukadnezars gemeint ist (4, 17—19). Wenn auch dort wie hier keine Veranlassung zu einer speciellen Ausdeutung der Zweige und Vögel vorhanden ist, so dass die letzteren von den verschiedenen Völkern zu verstehen wären, über welche sich das Königthum erstreckt, da beide vielmehr lediglich schildernde Momente sind (vgl. Ez. 31, 6—13), so liegt doch offenbar ein bedeutsamer Zug in der Beschreibung der Ausdehnung

des Baumes, der bei Daniel mit den Worten »deine Herrschaft reicht bis an das Ende der Erde« (4, 19) gedeutet wird und sich bei Jesus ebenso auf den Universalismus seines aus kleinen Anfängen erwachsenden Reiches bezieht. Auf Daniel beruht ferner Mc. 13, 14: Wenn ihr aber sehen werdet das Scheusal der Verwüstung stehen, wo es nicht soll d. h. an heiliger Stätte (vgl. Matth. 24, 15). Die Stelle bei Daniel (9, 27) geht auf die Aufrichtung eines Altars Jupiters auf dem Brandopferaltare des Tempels unter Antiochus Epiphanes und lautete ursprünglich wahrscheinlich: Und es erscheint auf der Höhe (des Altars) der Greuel, Entsetzliches (vgl. 8, 13; 11, 31; 12, 11) oder nach der Uebersetzung der LXX: der Verwüstung (eigentlich: der Verwüster). Da die Worte: Wer es liest, der merke darauf, wahrscheinlich von dem späteren Redactor des Evangeliums aus Matthäus, der beim Beginn des jüdischen Krieges schrieb, hinzugesetzt sind, so ist es zweifelhaft, ob Jesus sich hier bloss eines Ausdruckes aus Daniel bedient oder die genannte Stelle als eine Weissagung aufgefasst hat. Für die eine und die andere Art fanden wir oben Beispiele und muss es daher dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber denkt er dabei an die Occupation des Tempels durch die Heiden (Römer). Für unsern Zweck ist diese Entlehnung von geringer Bedeutung. Wir kommen endlich zu der Stelle Mc. 13, 26: Und alsdann werden sie sehen des Menschen Sohn kommen in (mit, auf) Wolken des Himmels mit grosser Macht und Herrlichkeit. Dieselbe hat offenbar zum Vorbilde die Worte bei Daniel: Mit den Wolken des Himmels kam einer wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem Hochbetagten, und es ward ihm gegeben Herrschaft, Ehre und Königreich (7, 13 f.). Wie wir gesehen haben, ist der Sinn dieser Stelle bei Daniel der, dass Israel kraft göttlicher Erwählung die Weltherrschaft erlangt. Dagegen hat Jesus den Menschensohn nicht allein auf sich selbst gedeutet oder vielmehr das Wesen seiner Persönlichkeit durch diesen Ausdruck unter gewissen Modificationen bezeichnet

(vgl. Idee des Menschen S. 97 f.; 138 f.), sondern er denkt bei dem Kommen mit den Wolken des Himmels auch offenbar nicht an ein Kommen von der Erde aus, um vor Gottes Throne mit der Weltherrschaft betraut zu werden, sondern an seine Wiederkunft vom Himmel her. Auch hier hat daher Jesus eine Stelle aus den Propheten lediglich als Material und Anknüpfungspunkt für seine eignen Vorstellungen benutzt.

Auf den 110ten Psalm beruft sich Jesus in einer Unterredung mit den Schriftgelehrten (Mc. 12, 35—37). Indem er nach der traditionellen Ueberschrift »von David« annimmt, dass derselbe der Verfasser des Gedichtes sei, macht er auf den Widerspruch aufmerksam, der darin liege, wenn es im Anfange des Psalms heisse »Also lautet der Spruch Jahves an meinen Herrn«, und wenn sie dann doch annähmen, dass der Messias, auf welchen der Psalm von den Schriftgelehrten gedeutet wurde, ein Sohn (Nachkomme) Davids sei, da David ihn dann doch nicht als seinen Herrn habe bezeichnen können. Dieser Widerspruch, das ist die Voraussetzung Jesu, ist nur dadurch zu heben, dass der Messias nicht Davids, sondern Gottes Sohn sei. Es ist bei Jesus zufolge seiner freien Stellung zum alten Testament nicht wahrscheinlich, dass er seine Vorstellung vom Messias hier habe aus demselben ableiten wollen, vielmehr bedient er sich der rabbinischen Methode bloss, um gerade im Gegensatze zu der alten Prophetie die Messianische Würde auf das Verhältniss der Gottessohnschaft statt auf die Abstammung von David zu basiren, was zugleich die Annahme wahrscheinlich macht, dass ihm diese Abstammung fehlte (vgl. Joh. 7, 42)[1]).

Eine Mischung verschiedener Stellen aus der älteren

1) Wir corrigiren damit unsere frühere Auffassung (Idee des Vaters S. 43 f.), wonach die Worte eine Synthese des Davids- und Gottessohnes enthielten. Die Nichtabstammung Jesu von David kann freilich nicht sicher aus der Stelle gefolgert werden, vielmehr könnte Jesus seine Davidische Herkunft in Bezug auf die Messianische Würde für irrelevant gehalten haben.

hebräischen Literatur findet sich am Schlusse des Gleichnisses von dem Weinbergbesitzer (Mc. 12, 10 f.; Mtth. 21, 44). Den Schluss des Ausspruchs »Und wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschellen, auf welchen er aber fällt, den wird er zermalmen« hat zwar Marcus nicht, allein die Worte sind zu characteristisch, als dass sie ein blosser Zusatz des Evangelisten sein könnten. Der erste Theil des Ausspruches ist wörtlich aus Ps. 118, 22 f. entlehnt; dagegen erinnert das erste Hemistich des Schlusses an Jes. 8, 14 f., wo Jahve mit einem Stein verglichen wird, über den man fällt und zerschellt, das zweite an Dan. 2, 34 f.; 44 f. Ist zwar das Bild hier und dort in seinem Ausgangspunkte ein verschiedenes, sofern nach Daniel der Stein (die israelitische Theokratie) sich von dem Berge loslöst und das im Thale stehende Bild (die Weltreiche des Alterthums) zertrümmert, und nach Jesaias an ein auf dem Wege liegendes, von dem Fussgänger (Sünder) nicht beachtetes Felsstück (Jahve) zu denken ist, wogegen Jesus an einen Baustein denkt, welcher, da ihn die Bauleute als untauglich wegschaffen wollen oder am Wege liegen lassen, dieselben fallend zerschmettert oder zu Falle bringt, und diesen Stein auf sich deutet, so ist doch die Reminiscenz an jenen Stellen nicht zu verkennen. Der ganze Ausspruch ist aber wiederum characteristisch für die Art, wie Jesus sich alttestamentlicher Vorstellungen bedient. In Anlehnung an die genannte Psalmstelle gibt er zunächst dem Gedanken Ausdruck, dass er, den die Hierarchen (die Bauleute) verworfen, von Gott zum Fundamente (der Eckstein, wörtlich das Haupt der Ecke, ist der erste Stein, mit dem das Gebäude begonnen wird und der die andern trägt) des Gottesreiches gemacht sei (das Gebäude ist nicht als fertig gedacht, sondern es ist bloss der Grundstein gelegt); dann spricht er im Anschlusse an Jesaias den Gedanken aus, dass diejenigen, welche ihn unbeachtet lassen, durch ihn zum Sturze kommen; und endlich verbindet er damit den andern Gedanken, welcher wieder an das Gleichniss von der Tödtung

(Beseitigung) des Sohnes des Weinbergbesitzers anklingt, dass diejenigen, welche ihn auf Seite zu schaffen trachten, weil sie ihn nicht zum Fundament des Gottesreiches haben wollen, durch ihn vernichtet werden. Offenbar dienen auch hier die alttestamentlichen Stellen nur als Folie für Jesu eigne Gedanken. — Ebenso klingt die Schilderung der Zukunft, welche Jesus seinen Jüngern auf dem Oelberge gibt, auch in ihren echten Bestandtheilen an sehr verschiedene Stellen aus den Propheten an. Die den letzten Ereignissen voraufgehenden Kriege und Revolutionen (Mc. 13, 7 f.) haben wir häufig in alttestamentlichen eschatologischen Stücken gefunden, daher schon deshalb kein Grund vorhanden ist, sie für spätere Zuthaten gemäss den Zeitereignissen zu halten; der gegenseitige Verrath unter den Familiengliedern (Mc. 13, 12) erinnert an Micha 7, 5 f. und bezeichnet die Auflösung der sittlichen Verhältnisse unter der allgemeinen Drangsal; das Auftreten der falschen Propheten (Mc. 13, 22) hat mannigfache Analogien in der prophetischen Literatur, dasjenige der falschen Messiasse wenigstens eine in den sybillinischen Büchern, von wo es vielleicht in die Zeittheologie übergegangen ist (vgl. 2 Thess. 2, 8—11), so dass auch hier keine Weissagung ex eventu vorliegt, zumal es zweifelhaft bleibt, ob vor Bar Cochba sich jemand zum Messias aufwarf; die Ueberhandnahme der Ungerechtigkeit findet sich u. a. bei Daniel (8, 23) und drückt den Gedanken aus, dass unter dem Drucke der Noth eine Steigerung des Bösen behufs Eintrittes der Katastrophe des Gerichtes stattfinden werde; die der Wiederkunft des Messias voraufgehenden Naturereignisse (Mc. 13, 24 f.) haben Analogien bei Joel, Amos, Jesaias (Jo. 3, 4; 4, 15; Am. 8, 9; Jes. 13, 10; 34, 4) und bei späteren Schriftstellern. Doch es wäre eine sehr falsche Vorstellung, wenn man annehmen wollte, Jesus habe sich nach Art der Rabbinen seine Eschatologie aus verschiedenen Stellen der alten Literatur zusammengestoppelt. Nicht allein offenbart sich in den eschatologischen Reden Jesu ein innerer Zusam-

menhang, eine Logik der Anschauung, kraft deren die einzelnen Momente als Glieder eines inneren und äusseren Processes, welcher die Verwirklichung des Königreiches Gottes zum Ziel hat, erscheinen, sondern es sind auch nicht geringe Veränderungen, welche er mit dem vorgefundenen Stoffe vorgenommen hat, Veränderungen, welche, sowohl sie auch andererseits nur den Abschluss eines in der hebräischen Literatur allmählig sich vollziehenden Processes sind, doch im scharfen Gegensatze stehen zu den herrschenden Zeitvorstellungen. Demgemäss erscheint der Messias als Verkörperung der sittlichen Gerechtigkeit statt als politischer Weltherrscher, und die gewaltsamen Katastrophen sind nur der Hebel für den sittlichen Process der Herstellung der ethisch gefassten Gottesherrschaft.

Wir kommen zu den Entlehnungen aus der späteren nachkanonischen Literatur. Dahin zählt wahrscheinlich die Stelle Lc. 11, 49 — 51, zu welcher ursprünglich wahrscheinlich auch Mtth. 23, 37 gehörte, da sich sonst nicht erklärt, warum hier statt der Pharisäer auf einmal Jerusalem genannt wird, doch lässt sich die betreffende Schrift nicht mehr nachweisen. Die ziemlich zahlreichen Berührungen mit dem Buche Henoch haben wir schon früher besprochen (Idee des Menschen S. 97), und wir weisen hier daher nur noch auf die Analogie der Seligpreisungen (Hen. 108, 7 ff.) hin, der freilich ein ebenso grosser Abstand der Denkweise zur Seite tritt, indem dort ein dem Essenismus verwandter Ascetismus, bei Jesus dagegen ein reiner Ethicismus herrscht (vgl. oben). Der Mangel an wirklichen Citaten scheint lediglich daher zu rühren, dass diese Schriften keine öffentliche (kanonische) Geltung hatten. Das innere Verhältniss zu dieser Literatur haben wir schon früher erörtert (Idee des Menschen S. 96 ff.). Sie darf als Vorbereitung auf das Christenthum gelten und repräsentirt das nicht zu unterschätzende Mittelglied zwischen der althebräischen Religion und diesem; aber auch die in ihr enthaltenen religiösen Elemente haben sich von Seiten Jesu eine Umwandlung gefallen

lassen müssen, welcher zufolge der entlehnte Stoff fast nur als Material für den schöpferischen Gedanken Jesu erscheint.

Die vorstehende Betrachtung der Anlehnungen Jesu an die alttestam. Literatur hat uns dazu geführt, bei ihm einerseits eine Anknüpfung an die alttestamentl. Anschauung, andererseits einen Gegensatz zu derselben zu erkennen. Wir werden im Folgenden dieses zwiefache Verhältniss noch näher untersuchen. Die Continuität des von ihm zu stiftenden Reiches mit dem alten Bunde hat Jesus nicht nur dadurch hervorgehoben, dass er seinen Tod als Weihopfer »des Bundes« bezeichnet (Mc. 14, 24), sofern hier an eine neue Weihe des zwar neugebildeten, aber doch schon bestehenden Bundes gedacht ist, sondern er hat auch in mehreren Gleichnissen seine eigene Wirksamkeit als Fortsetzung derjenigen der alttestam. Theokraten dargestellt. Zwar ist in denselben der Weinberg nicht ohne weiteres auf das Reich Gottes zu deuten, wie gewöhnlich geschieht, sondern auf das alte Bundesvolk, welches nach prophetischer Vorstellung als Pflanzung und Besitzthum Jahves angesehen wird (Jes. 3, 11; 5, 1 ff.; Jer. 2, 21; 5, 10; 12, 10); aber allerdings handelt es sich darin um die Thätigkeit für das Reich Gottes in Israel als dem geschichtlichen Wirkungskreise Jesu, wie besonders Mtth. 20, 1 zeigt, wo das Königthum Gottes verglichen wird mit einem Hausvater, der Arbeiter suchte für seinen Weinberg. Da die zuletzt eintretenden Arbeiter wahrscheinlich die von Jesu berufenen Zöllner und Sünder sind, welchen gegenüber die alten theokratischen Stände in Israel (die Aeltesten, Priester, Schriftgelehrten und Pharisäer) wegen ihrer längeren Thätigkeit einen höheren Lohn beanspruchen (beim Eintritte des vollendeten Gottesreiches), so wird also hier die religiöse Thätigkeit der ersteren als gemeinsame Wirksamkeit mit den letzteren auf demselben Arbeitsfelde, das Reich (Haus) Gottes aber als schon bestehend betrachtet[1]). Aehnlich verhält

1) Das Gleichniss ist von dem Evangelisten offenbar in einen

es sich mit den Gleichnissen von den beiden Söhnen (Mtth. 21, 28—32), von denen der eine (vgl. V. 23) die Aeltesten und Hohenpriester, der andere die Zöllner und Huren symbolisirt, sofern auch hier das Arbeitsfeld der bekehrten Sünder und jener dasselbe ist, ferner mit dem Gleichnisse von dem Weinbergbesitzer (Mc. 12, 1 ff.), wo nach den Knechten (den Propheten) der Sohn (Jesus) zu den Weingärtnern (den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Aeltesten, 11, 27) gesandt wird, um die Früchte (die Wirkungen ihrer erziehenden und leitenden Thätigkeit) in Empfang zu nehmen, dieser aber als Erbe (zukünftiger Besitzer) des Weinberges bezeichnet wird, und somit Jesus als Nachfolger der Propheten und als Erbe der alten Theokratie erscheint, sowie endlich mit dem Gleichnisse von dem Gastmahle (Lc. 14, 16 ff., das parallele Gleichniss von dem königlichen Mahle bei Mtth. 22, 1 ff. ist eine spätere Variation desselben), sofern hier die Einladung zunächst an die Organe der alten Theokratie gerichtet ist. Ganz unmittelbar aber knüpft Jesus an Johannes den Täufer an. Von den Tagen Johannis bis zur Gegenwart wird das Reich Gottes mit Gewalt eingenommen und Gewalt Brauchende reissen es an sich; er ist Elias, welcher kommen soll (Mtth. 11, 12 u. 14). Im Unterschiede von den obigen Stellen erscheint hier die Theokratie als ehedem nur der Idee nach vorhanden; aber ihre Verwirklichung (Eroberung; das Bild ist von der Einnahme eines Königthums hergenommen) hat bereits mit Johannes angefangen, indem sich die Menschen drängen, Theil an derselben zu haben, und Jesus setzt daher nur fort, was jener begonnen.

Aber nicht minder wird auf der andern Seite der Abstand zwischen der alten und neuen Institution hervorge-

---

falschen Zusammenhang mit 19, 27 und 30 gebracht, als sei es gegen die Lohnsucht der Jünger gerichtet und als handle es sich um den Rang, während doch in dem Gleichnisse selbst nur von einer Gleichstellung der zu verschiedenen Zeiten Berufenen die Rede ist.

hoben und zwar schon in der zuletzt genannten Stelle. Der (verhältnissmässig) geringere im Reiche Gottes ist grösser denn Johannes (V. 11), wobei nur an den Abstand der von Jesus und dem Täufer vertretenen Grundsätze gedacht sein kann. Der letztere erscheint also hier als noch ausserhalb des Reiches Gottes stehend, dieses ist unter ihm überhaupt noch nicht da, sondern hat erst zu erscheinen angefangen. Nicht minder liegt in dem schon angezogenen Ausspruche Jesu bei der Abendmahlsfeier neben der Analogie doch auch ein Gegensatz, sofern es sich um eine neue Weihe des bestehenden Bundes und also auch um eine Alteration desselben handelt. Dieser Unterschied zwischen dem alten und neuen Bunde sowie dem alten und neuen Reiche (zwischen beiden Begriffen waltet ja fast nur ein formeller Unterschied, sofern die Vorstellung des Bundes aus dem Gesichtspunkte Gottes und der Menschen, die des Reiches dagegen aus demjenigen Gottes allein gefasst ist, so dass sie eines Correlates bedarf) lässt sich aber kurz dahin fixiren, dass diese auf einem durchaus ethischen Princip beruhen, indem es sich in denselben um die Verwirklichung der ethisch gefassten Idee des Menschen und der Menschheit handelt, wogegen in der alttestam. Auffassung das Ethische mit der physischen Reinheit und der Nationalität verbunden ist und durch einen Eudämonismus beschränkt wird, der dasselbe mehr oder weniger zum Mittel für die sinnliche Wohlfahrt macht, das Verhältniss zwischen Gott und Menschen statt innerlich rechtlich gefasst erscheint und daher die Freiheit des Individuums dem absoluten Staatsbegriffe geopfert wird, Merkmale, welche auch diejenigen Partien der hebräischen Literatur nicht verleugnen, in denen der Ethicismus die Oberhand gewonnen hat. Freilich haben wir uns vor der Meinung zu hüten, als huldige Jesus einem abstracten Spiritualismus, vielmehr erscheint auch bei ihm die ethische Vollendung des Menschen verbunden mit derjenigen des physischen Daseins, aber diese ist für ihn nicht der Zweck jener, sondern lediglich die Folge, welche gemäss der gött-

lichen Weltordnung eintritt. Zur näheren Begründung dessen verweisen wir auf unsere frühere Auseinandersetzung (Idee des Menschen S. 90 ff.) Der Standpunkt Jesu ist klar ausgedrückt in seinem Ausspruche, dass man vor allem nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes streben solle (Mtth. 6, 33). Zur weiteren Illustration erinnern wir noch an folgende Aussprüche. Einen thut er bei Gelegenheit der Abweisung seiner Herberge suchenden Boten in einem samaritanischen Flecken. Hier sagen die Zebedaiden: Willst du, dass wir Feuer vom Himmel herabfahren und sie verzehren heissen, wie auch Elias that. Darauf erwiedert Jesus: Wisset ihr nicht, welches Geistes (Angehörige, Untergebene, Kinder) ihr seid? (Lc. 9, 52 ff.)[1]). Der neue, die physische Gewaltthätigkeit und das Gesetz der Vergeltung ausschliessende, das Unrecht mit Gelassenheit tragende und sittlich überwindende Geist tritt hier offenbar in Gegensatz zu der alten, durch Elias repräsentirten Sinnesweise, und die Aeusserung bildet somit einen scharfen Contrast nicht allein zum Mosaismus, sondern auch zu gewissen Seiten des alten Prophetismus und zu seiner Vorstellung vom Reiche Gottes. Eine zweite bezügliche Aussage thut Jesus gegenüber dem ehrgeizigen Bestreben der Zebedaiden, sich durch eine Zusage Jesu die obersten Ehrenstellen in dem vollendeten Messiasreiche zu verschaffen (Mc. 10, 35 ff.). Der politischen Vorstellung von diesem Reiche, welche diese Jünger unter dem Einflusse der alten Staatsidee hegten, stellt hier Jesus den Grundsatz entgegen, dass man in seiner Gemeinde gross werde nicht durch Machtübung, sondern durch die dienende Liebe, ein Gegensatz, der noch verschärft wird durch die Hinweisung auf seine Aufopferung im Tode, welche, wie wir sahen, der herkömmlichen messianischen

1) Zwar sind die letzten Worte nicht allgemein durch die Handschriften bezeugt; allein dieselben sind zu originell und characteristisch, als dass sie ein späterer Zusatz sein könnten, und wahrscheinlich nur in Folge des Anstosses, den die Abschreiber an dem Tadel des Elias nahmen, ausgefallen.

Erwartung schnurstracks zuwider läuft, bei Jesus aber ebenfalls auf seinem vollendeten Ethicismus beruht, sofern das Motiv der Aufopferung das Gesetz der Liebe ist. Ebenso weist Jesus da, wo er dem Gebote des Hasses gegen den nationalen Feind (denn nur hieran kann Mtth. 5, 43 ff. gedacht sein, da sich sonst das Gebot nicht aus dem alten Testamente ableiten liesse) dasjenige der Liebe entgegenstellt, auf die allgemeinen Liebeserweisungen Gottes hin, antwortet auf das Wort des Pharisäers: Selig ist, wer das Mahl halten wird im Reiche Gottes, mit einem Gleichnisse, welches die officiellen Vertreter der alten Theokratie vom Reiche Gottes ausschliesst (Lc. 14, 15 ff.) und erwidert auf die Frage der Pharisäer: Wann kommt das Reich Gottes, dasselbe komme nicht sichtbarlich (als eine sinnliche Erscheinung), sondern innerlich, da es doch gegenwärtig (in seiner Person) da sei, ohne dass sie es erkännten (Lc. 17, 20 f.; V. 22—25 gehörte ursprünglich in einen andern Zusammenhang). Wir werden auf diesen Punkt in einem der folgenden Abschnitte wieder zurückkommen.

3. *Die Reichsidee Jesu nach ihrer Beziehung auf die Gegenwart.*

Aus dem zweiten Abschnitte unserer Untersuchung hat sich ergeben, dass Jesus das von ihm zu gründende Reich in organische Beziehung zur alten Theokratie setzt, dass er aber da, wo es sich um den specifisch christlichen Begriff des Königreiches Gottes handelt, dieses erst durch seine Wirksamkeit in die Wirklichkeit eingeführt sein lässt. Dagegen ist von anderer Seite die Ansicht vertreten worden, als sei das Reich Gottes im Sinne Jesu eine Institution, deren Erscheinung er zwar als durch seine Person vorbereitet betrachte, deren thatsächliches Dasein er jedoch erst von der Zukunft erwarte[1]). Die Betrach-

1) So vorwiegend zuletzt auch noch Keim, Geschichte Jesu von Nazara II, S. 62 ff.

tung einer Reihe von Stellen wird uns zeigen, dass diese Annahme grundlos ist. Schon in dem Rufe Christi: Das Königreich Gottes hat sich genaht (Mc. 1, 15; Mtth. 10, 7) deutet der letztere Ausdruck nicht auf die Zukunft, sondern auf die Erscheinung des göttlichen Reiches in unmittelbarer Nähe (vgl. Jes. 13, 6; 40, 9 f.; Lc. 4, 17 ff.). Schlechthin da ist das Reich Gottes nur deshalb noch nicht, weil die Wirksamkeit Jesu erst im Beginne ist. Dagegen stellt Jesus in darauf folgenden Aussprüchen das Reich Gottes als bereits vorhanden dar. Den Uebergang dazu macht die hypothetische Aussage gegenüber den Pharisäern: Wenn ich durch den Geist Gottes die Geister austreibe, so ist demnach das Reich Gottes zu euch gekommen (Matth. 12, 28), die Gleichnissrede vom Samen auf dem Acker, vom Senfkorn, vom Lolch unter dem Weizen, vom Netze, vom Schatz im Acker und von der Perle (Mc. 4, 26 ff.; 30 ff.; Mtth. 13, 24 ff.; 33, 44 ff.), wo das Reich Gottes wenigstens als thatsächlich bereits vorhandene Potenz erscheint, sowie die sich an die letzteren anschliessende Anrede an die Jünger: Viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen (Mtth. 12, 17), wo wir das Reich Gottes als Object zu denken haben. Dann aber folgen Stellen, welche auf der betimmten Voraussetzung der Realität des Gottesreiches beruhen. So die Antwort an Johannes den Täufer Mtth. 11, 4 f. und die darauf folgende Aussage, dass der Kleine im Reiche Gottes grösser sei (nicht: sein werde) als er (Mtth. 11, 11). Diese Steigerung in den Aussagen Jesu erklärt sich aus dem wachsenden Erfolge seiner Wirksamkeit, dem er einen begeisterten Ausdruck in den Worten leiht: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz (Lc. 10, 18). Sehr bestimmt auf die Gegenwart geht dann auch das Wort: Sehet, das Reich Gottes ist mitten unter euch (Lc. 17, 21), sofern Jesus hier das Reich Gottes in seiner Person als dem stellvertretenden Könige und Stifter desselben (die Deutung »in euch« widerspricht dem Umstande, dass

die Worte an die Pharisäer gerichtet sind) gegenwärtig denkt, wozu dann noch die bereits oben zusammengestellten Aussagen kommen, in denen er sich direct oder indirect als den Messias bezeichnet; denn das Dasein einer Reichsgenossenschaft (in den Jüngern) bildet hier jedenfalls ein nothwendiges Complement der Vorstellung. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass diejenigen Aussprüche, worin Jesus das Reich Gottes als zukünftig darstellt, damit nicht im Widerspruch stehen. Liegt es ja doch in der Natur teleologischer Begriffe, dass sie gleichzeitig auf die Gegenwart und die Zukunft angewendet werden können, sofern sie dort beschränkte, hier volle Realität besitzen. Damit hängt es zusammen, dass an einigen Stellen der Begriff gleichsam zwischen Gegenwart und Zukunft schwebt. So z. B. in der Aufforderung Jesu, nach dem Reiche Gottes zu trachten (Mtth. 6, 33), wo schon der Zusammenhang die ausschliessliche Deutung auf die Zukunft verbietet, ferner in Mtth. 16, 19: Ich will dir die Schlüssel des Reiches Gottes (Reiches des Himmels) geben, da die darauf folgende Hinweisung auf die dem Petrus zu ertheilende gesetzgebende Gewalt die Deutung bloss auf die Zukunft hindert, das vorangehende: Und die Thore der Unterwelt sollen nicht stärker sein als sie (die christliche Gemeinde) d. h. diese soll nicht aussterben vor Erscheinung des vollendeten Gottesreiches nicht minder aber auch die Beziehung auf die Zukunft begünstigt, sowie in einzelnen Stellen der Seligpreisungen (Lc. 6, 21; Mtth. 5, 10), wo der Zusammenhang der Deutung auf die Zukunft günstig ist, der präsentische Ausdruck aber gleichwohl die Theilnahme der Jünger an dem Gottesreiche auch schon als eine gegenwärtige erscheinen lässt.

Wir werden somit im Folgenden das Gottesreich zunächst als gegenwärtiges zu betrachten haben und dabei unser Augenmerk nach einander auf die ideale Gegenwart desselben in der Person Jesu, auf seine reale Gegenwart im Kreise der Jünger, auf sein Wesen nach innen und

aussen und endlich auf sein Verhältniss zu der christlichen Gemeinde richten.

a) *Die ideale Gegenwart des Reiches Gottes in der Person Jesu.*

Wir haben bereits oben die Stellen besprochen, in denen sich Jesus selbst als Messias bezeichnet. Diese Bezeichnung kann, zumal da, wo der Ausdruck im volksthümlichen Sinne verstanden ist (Mc. 8, 29 f.; 14, 61 f.; 15, 2), nur die Bedeutung haben, dass er sich damit als den König eines noch zu gründenden Reiches darstellt, und zwar ist dabei vorzugsweise an das vollendete Gottesreich gedacht (Mc. 13, 21 vgl. 26). Mit der Vorstellung vom Königreiche Gottes stimmt dies insofern zusammen, als er sich als Stellvertreter Gottes in dessen königlicher Würde betrachtet, gleichwie die israelitischen Könige als Statthalter (Vicekönige) Jahves, auf dessen Throne sie sitzen, erscheinen (1 Chron. 28, 5; 29, 23). Wenn nun Jesus, wie wir gesehen haben, gleichwohl das Königreich Gottes als bereits thatsächlich vorhanden ansieht, ohne dass es den Anschein hat, als mache er einen Unterschied zwischen dem Königthum Gottes in dem neuen ethischen Sinne und seinem eignen Königthume, wenn es vielmehr als gewiss gelten muss, dass er jenes principiell durch seine Person vertreten sein lässt, so leuchtet ein, dass er die Idee des Königthumes Gottes nur in einem beschränkten Sinne auf die Gegenwart anwendet und zwar zunächst so, dass er dasselbe dynamisch in seiner Person vorhanden anschaut. Er erscheint mithin gewissermassen als Thronprätendent mit anticipirter Annahme des Königstitels, eine Vorstellung, welche im Alterthume nahe lag (vgl. Lc. 19, 12). Dass dies die Vorstellung Jesu gewesen sei, lässt sich aus einigen Aussprüchen erkennen. Dahin gehört besonders das bereits angezogene Wort an die Pharisäer: Das Königthum Gottes ist mitten unter

euch (Lc. 17, 21), da hier nur an die Realität desselben in seiner Person gedacht sein kann. Ist aber dieser Ausspruch grade im Gegensatze zu der Denkweise der Pharisäer gethan, welche sich dasselbe in sinnlich greifbarer Form erscheinend dachten, so ist hier die Meinung Jesu die, dass in seiner Person das geistig-ethische Princip gegenwärtig sei, aus dessen Wirkung das Königreich Gottes hervorgehen soll. Aber auch das Gleichniss vom Senfkorn und vom Sauerteig (Mtth. 13, 31—33) gehört theilweise dahin. Zwar drückt das erstere zunächst nur die Wahrheit aus, dass das Reich Gottes aus kleinem Anfange zu grosser Ausdehnung gelange, aber es ist doch nicht zufällig, dass das Bild vom organischen Processe des Wachsens hergenommen ist. Sofern vielmehr Jesus hierbei sicher daran gedacht hat, dass in dem Pflanzenkeime die Pflanze selbst dynamisch vorhanden ist, erscheint ihm auch hier das Reich Gottes als im Princip vorhanden, dieses Princip aber ist nur da in seiner Person, wenn auch dieser Gedanke nicht direct ausgesprochen ist, da das Gleichniss selbst keinen Anhalt zur Deutung des Senfkorns direct auf die Person Jesu bietet. Aehnlich verhält es sich mit dem Bilde vom Sauerteige. Mit dem Processe der Durchsäuerung wird hier die durchdringende Kraft des Reiches Gottes verglichen, wobei das letztere ebenfalls nur als Princip gefasst sein kann, dessen Träger Jesus ist. Beide Gleichnisse können also dem zuerst genannten Ausspruche zur Erläuterung dienen.

b) *Die reale Gegenwart des Reiches Gottes im Kreise der Jünger.*

Bereits oben haben wir bemerkt, dass diese reale Gegenwart ein nothwendiges Complement der idealen bilde. Kann ja doch das neue Princip wenigstens von da ab nicht mehr als latent in Jesu angesehen werden, wo er begonnen hat, dasselbe seinen Jüngern mitzutheilen. Indem dasselbe vielmehr in diesen wirksam zu werden beginnt, tritt es in die Wirklichkeit und es entsteht eine,

wenn auch noch so beschränkte, aber doch die Fähigkeit der Entwicklung in sich tragende Reichsgenossenschaft. Die reale Gegenwart des Königthums Gottes kann mithin allerdings nur auf seine Jünger bezogen werden. Während daher Jesus selbst den Täufer noch nicht als Mitglied der neuen Theokratie anerkennt und dem Schriftgelehrten, der die Suprematie des ethischen Gesetzes über Brand- und Rauchopfer hervorgehoben hatte, erwiedert, dass er nicht weit vom Reiche Gottes sei (Mtth. 11, 11; Mc. 12, 31—34), sind seine Anreden an die Jünger gradezu an sie als Glieder des Gottesreiches gerichtet oder setzen doch diese Mitgliedschaft voraus. So schon die Seligpreisungen der Bergpredigt (Lc. 6, 20; Mtth. 5, 10), welche nur verständlich sind, wenn man sie an die Jünger gerichtet denkt; so ferner das Wort Jesu bei Gelegenheit der Schiffspredigt, welches die Volksmasse als solche bezeichnet, die draussen sind, wogegen den Jüngern gesagt wird: Euch ist verliehen das Geheimniss des Reiches Gottes (Mc. 4, 11), da hier der Gegensatz kein anderer als derjenige der in und ausserhalb des thatsächlich vorhandenen Gottesreiches Seienden ist; so nicht minder die Aeusserung Jesu über die verlangte Tempelsteuer, indem hier die Jünger Jesu mit diesem selbst als Königssöhne im Gegensatze zu den Fremden bezeichnet werden (Mtth. 17, 25 f.). In andern Stellen überwiegt zwar die Beziehung auf die Zukunft, wie wenn Jesus die Jünger als die kleine Heerde bezeichnet, der das Königreich (die Mitgliedschaft an demselben) zu geben dem Vater wohlgefallen habe (Lc. 12, 32), oder wenn er in den Seligpreisungen seiner Jünger den Demüthigen (Duldern) verheisst, dass sie das Erdreich besitzen sollen (Mtth. 5, 4), aber auch hier erscheint doch die zukünftige Mitgliedschaft wenigstens schon als gegenwärtiges Anrecht der Jünger. Es ist aber nicht ohne Bedeutung, dass diese Aeusserungen grösstentheils schon zu einer so frühen Zeit der Wirksamkeit Jesu auftreten, noch ehe von Seiten der Jünger ein Bekenntniss seiner Messianität erfolgt ist. Es ist dies ein Beweis, dass Jesus die Idee

des Gottesreiches nicht so enge fasste, dass er dieses Bekenntniss zur Bedingung der Mitgliedschaft machte; als solche betrachtete er vielmehr allein die Aufnahme des im Reiche Gottes geltenden ethischen Princips (Mtth. 5, 4; 7—10; 6, 33), welches, wenn auch nur in unvollkommener oder getrübter Weise (Mc. 9, 33 ff.; 8, 32 ff.; 10, 35 ff.), auch schon bei den Jüngern vorausgesetzt wird, da sich nur bei dieser Annahme die Prädicate erklären, welche er seinen Jüngern gelegentlich gibt.

c) *Das Wesen des gegenwärtigen Gottesreiches.*

Die bisherige Untersuchung hat uns bereits so weit geführt, dass wir im Stande sind, uns das Wesen der von Jesu intendirten Reichsstiftung begreiflich zu machen. Die Vorstellung eines Königreiches Gottes, ist, wie wir sahen, aus dem Mosaismus entsprungen und formell dem Staatswesen des Alterthums entlehnt; aber sie bildet offenbar schon von vorn herein einen Gegensatz zu diesem, indem an die Stelle der heidnischen Herrscher oder Gottheiten Jahve und sein Gesetz tritt. Dieser Gegensatz tritt kräftig hervor, als es sich um Gründung eines menschlichen Königthums in Israel handelt, und wird nur dadurch überwunden, dass die neue Institution der Theokratie ein- und untergeordnet wird [1]). Während so der Reichsgedanke in seiner Integrität erhalten bleibt, empfängt er durch die Propheten eine neue Ausbildung. Im Vorstellungskreise Jesu tritt jener Gegensatz von neuem und zwar verschärft heraus, wofür wir nur an den bereits oben besprochenen Ausspruch Jesu über das heidnische Staatswesen (Mc. 10, 42 ff.) zu erinnern brauchen. Gleichzeitig aber ist bei ihm ein Gegensatz gegen die Reichsidee des Mosaismus selbst und, wenn auch in geringerem Masze, gegen die theokratische Vorstellung des Judenthums überhaupt vorhan-

1) Vgl. meinen Artikel Königthum in Schenkels Bibellexikon, III, S. 558.

den, welcher sich, wie wir bereits oben sahen, dahin fixiren lässt, dass das Königthum Gottes im Sinne Jesu einen durchaus ethischen statt politischen Character trägt. Diese Aenderung beruht aber im letzten Grunde darauf, dass Jesus die Idee Gottes wie die Idee des Menschen einer Reform unterwirft. Jene wird principiell als sittlicher Wille gefasst, diese erhält eine durchgreifende Tendenz auf Realisation dieses Willens in der Menschheit. Demgemäss versteht Jesus unter dem Königreiche Gottes diejenige Zuständlichkeit der Menschen und ihrer socialen Beziehungen, wodurch die ethische Idee zum Ausdrucke kommt und daher der göttliche Wille die bestimmende Macht für die Menschheit wird. Diese Zuständlichkeit der Menschen kann nur erreicht werden durch das, was wir früher (Idee des Menschen S. 158 ff.) als den sittlichen Process bezeichnet haben, dessen Beginn, causativ betrachtet, die Berufung durch das Evangelium vom Reiche Gottes ist, sofern hierdurch die christliche Wahrheit in Contact mit dem Subjecte tritt (Mtth. 22, 14)[1]). Aus dem Standpunkte des Königreiches Gottes gefasst, erscheint dieser Prozess objectiv als sich vollziehende Herrschaft desselben über das Individuum, subjectiv als Hingabe des menschlichen Willens an dasselbe. Beiden Auffassungen hat Jesus in verschiedenen Aussprüchen Ausdruck gegeben, ersterer in dem Gleichnisse von dem Samen auf dem Acker (Mc. 4, 26 ff.; Mtth. 13, 25 ff.), von dem Senfkorn und dem Sauerteige (Mc. 4, 30 ff.; Mtth. 13, 33), letzterer in dem Gleichnisse von dem Schatze im Acker und von den Perlen (Mtth. 13, 44 ff.) sowie in der Aufforderung, nach dem Reiche Gottes zu trachten und,

1) Der Ausspruch steht freilich hier so wenig wie Mtth. 20, 16 in seinem ursprünglichen Zusammenhange, da an der letztern Stelle der Context bloss von einem Eintritte zu verschiedener Zeit in die sittliche Arbeit, welcher keinen Vorzug begründen soll, nicht aber von dem Gegensatze der Berufung und Erwählung redet, an jener aber das vorhergehende Gleichniss seinen späteren Ursprung durch die doppelte Pointe verräth.

wie der Pflüger den Endpunkt der Furche, dasselbe unverwandt als Ziel im Auge zu haben (Mtth. 6, 33; Lc. 9, 62). Das Reich Gottes erscheint hier einerseits als eine Potenz, welche, ihre innere Kraft entfaltend, sich die Menschen dienstbar macht, andererseits als das höchste Gut für den Menschen, dessen Besitz für ihn den obersten Gegenstand des Strebens bildet und um deswillen man alles andere aufopfern soll. Nach ihrem realen Dasein in der Welt betrachtet, kommt diese Potenz zur Erscheinung in der Gesammtheit der von Jesu ausgehenden Wirkungen d. h. in seiner geschichtlichen Persönlichkeit (Lc. 17, 21), insbesondere in seinem verkündenden Worte (vgl. Mc. 4, 26 u. Mtth. 13, 25 mit Mc. 4, 3 ff.), und wir haben dieselbe daher oben der Idee des Reiches Gottes gleichgesetzt, diesen Ausdruck nicht bloss im subjectiven (menschlichen), sondern auch im objectiven Sinne (die Idee als Moment des göttlichen Bewusstseins) fassend, wie denn das verkündende Wort Jesu nicht minder auch als Wort Gottes bezeichnet wird (Lc. 11, 28 vgl. Mc. 7, 13). Die Wirkung des Wortes hat Jesus am sinnigsten dargestellt in dem Gleichnisse von dem Samen auf dem Acker (Mc. 4, 26 ff.). Wenn ein Mensch den Samen auf den Acker gestreut, so schläft und wacht er Nacht und Tag, der Same aber wächst und nimmt zu, ohne dass er es selber weiss, und setzt nach einander Halm, Aehre und Körner an. Das Reich Gottes erscheint hier als eine durch sich selbst mit der Sicherheit einer Naturkraft wirkende Potenz, welche sich die Menschen unterwirft. Mit dieser innern Nothwendigkeit wirkt es aber, da Jesus, wie wir gesehen haben, jeden äussern Zwang ablehnt, nur dadurch, dass ihm die menschliche Empfänglichkeit entgegenkommt d. h. dass die menschliche Natur in einer Anzahl von Individuen für die Conception der Reichsidee disponirt ist, was Jesus durch das Bild vom guten Acker, auf den ein Theil des Samens fällt (Mc. 4, 8) ausdrückt. Ist ja doch die Idee des Reiches Gottes nur eine andere Form der Idee des Menschen, sofern jene die Verwirkli-

chung dieser aus dem Gesichtspunkte Gottes bezeichnet (Idee des Menschen S. 119). Die sittliche Qualität aber, welche aus dem ethischen Prozesse im Sinne Jesu für die Menschen hervorgeht und daher das herrschende Princip im Gottesreiche bildet, ist die christliche Gerechtigkeit (Mtth. 6, 33). Wir können diese somit als das Grundgesetz des Gottesreiches bezeichnen und wenn wir daher im Folgenden unsere Erörterung zunächst auf das innere Wesen des Gottesreiches richten, so werden wir unsern Ausgang von diesem Gesetze zu nehmen haben.

Einer besonderen Exposition des Begriffes der christlichen Gerechtigkeit bedarf es hier nicht mehr, da wir dieselbe schon früher gegeben haben (Idee des Menschen S. 110 ff.); es ist die Congruenz des menschlichen mit dem göttlichen Willen im weitesten Sinne, welche damit bezeichnet wird. An sich formaler Natur, empfängt der Begriff seinen Inhalt erst von dem Inhalte des göttlichen Willens d. h. durch die Norm, welche Gott gemäss seiner Idee von dem Wesen des Menschen für das menschliche Verhalten aufstellt und offenbart (vgl. Mtth. 6, 33, wo die Gerechtigkeit nach der besseren Lesart als Gerechtigkeit Gottes d. h. als von ihm geforderte Gerechtigkeit bezeichnet wird). Niese Norm ist aber die unbedingte Liebe zu ihm und die hieraus vermöge des gemeinsamen Verhältnisses der Menschen zu Gott sich ergebende Liebe zu den Menschen. Unsere Betrachtung wird sich hier der Natur des Begriffes vom Reiche Gottes gemäss vorzugsweise auf diejenigen Momente des Principes der Gerechtigkeit beziehen, welche das christliche Gemeinschaftsleben betreffen. Für das Uebrige verweisen wir auf unsere früheren Erörterungen (Idee des Menschen S. 90 ff.; 110 ff.; 171 ff.).

Ein besonderer Ausdruck für die Mitgliedschaft am Gottesreiche findet sich bei Jesus nicht, obgleich es nahe gelegen hätte, das Wort Bürger hierfür zu benutzen (vgl. Eph. 2, 19), an seine Stelle tritt vielmehr der Ausdruck Sohn Gottes; das Mitgliedsein aber wird als Besitzen des

Reiches Gottes oder als Erwähltsein für dasselbe, wobei jedoch vorzugsweise an das zukünftige Gottesreich gedacht ist (Matth. 5, 3—10; 22, 14, wo die blosse Berufung für das Reich den Gegensatz bildet, vgl. Lc. 10, 21, wo die alttest. Vorstellung von Namensverzeichnissen auf himmlischen Tafeln benutzt ist; Lc. 18, 7; Mc. 13, 20 u. 22; 27), bezeichnet; für die wechselseitige Beziehung der Genossen des Reiches endlich wird der dem alten Testamente, wo er die gemeinsame jüdische Nationalität bezeichnet, entlehnte Ausdruck Brüder gebraucht (Mtth. 5, 22; 7, 3 ff.; 18, 15; 23, 8)[1]), welcher auf dem Standpunkte Jesu die Einheit des religiös-sittlichen Lebens ausdrückt (vgl. Mc. 3, 35).

Das für das Gesammtleben im Reiche Gottes gültige Gesetz der Gerechtigkeit zerfällt der Natur der Sache nach in eine Reihe von einzelnen Qualitäten, deren unterscheidendes Moment in der Verschiedenheit der Objecte liegt, worauf dieselbe gerichtet ist, und deren gemeinsames materiales Princip die Liebe zu den Brüdern ist, kraft welcher wir gegen diese dieselbe Werthschätzung hegen sollen wie gegen uns und daher ihren Lebenszweck in gleicher Weise fördern wie den unsrigen (Mtth. 22, 40;

---

1) Des Ausdruckes Nächster bedient sich Jesu nur, wo er vom jüdischen Standpunkte aus redet oder wo er sich an alttest. Stellen anlehnt (Mtth. 5, 43; Mc. 12, 31; Mtth. 22, 39). Den allgemeinen Sinn vom Mitmensch hat derselbe aber so wenig wie das Wort Bruder. Beide bezeichnen vielmehr, wo sie nicht in dem Sinne von Freund oder Genosse zu nehmen sind, auf alttest. Gebiete die Genossenschaft innerhalb der nationalen Theocratie, auf neutestamentlichem das Verhältniss der Christen zu einander (vgl. für Bruder besonders Mtth. 5, 47; 18, 15 ff. u. 23; auch 25, 40, wo zwar der Context nicht ursprünglich ist, aber die »geringsten Brüder« die Jünger Jesu sind; vgl. meine Bemerkungen zu den synopt. Reden Jesu a. a. O. S. 338). Die Auffassung von Nächster im Sinne von Mitmensch gründet sich lediglich auf das Gleichniss vom barmherzigen Samariter, welches, wie die contorte Schlusswendung zeigt, ursprünglich in einem andern Zusammenhang stand und gegen die pharisäische Gerechtigkeit gerichtet war.

7, 12). Die Gerechtigkeit besteht demgemäss zunächst in einer Gesinnung der Liebe, aber sie tritt nach aussen in einem entsprechenden thätigen Verhalten. Sie vermeidet die gehässige, den sittlichen Character der Brüder willkührlich negirende Rede (den moralischen Todtschlag: Mtth. 5, 22); sie verwirft das antike Gebot der Wiedervergeltung und sucht die gehässige Gesinnung des Bruders durch Sanftmuth und Edelmuth zu überwinden (Mtth. 5, 39—41 vgl. Rö. 12, 21)[1]; sie theilt dem hülfesuchenden bedürftigen Bruder mit (Mtth. 5, 42; Lc. 6, 38a); sie ist barmherzig im Urtheile über dessen Fehler, eingedenk der eigenen Fehler (Lc. 6, 36 f.); sie vergibt ihm insbesondere auch das ihr selbst angethane Unrecht, wenn er, nachdem es ihm verwiesen worden, Reue empfindet (Lc. 17, 9 f.)[2], da sie ihrerseits ja auch der Vergebung bei Gott bedarf (Lc. 11, 4; Mtth. 18, 21 ff.); sie trachtet nicht danach, zu herrschen und Gewalt über Andere zu üben, sondern sie will zu persönlicher Geltung einzig durch die Förderung kommen, welche sie Andern zu Theil werden lässt (Mtth. 23, 8—10; Mc. 10, 42—44)[3]; sie vermehrt die sittliche Macht und Herrschaft Gottes unter den Menschen dadurch, dass sie das Capital der göttlichen Reichsideen in Umlauf setzt[4]; sie verleugnet das

---

1) Nur im Zusammenhange mit dem christlichen Bruderverhältnisse und der Tendenz auf Ueberwindung der entgegenstehenden Gesinnung aufgefasst, hat der Ausspruch Sinn, anderenfalls würde er die Willkühr zum Gesetz erheben. Vgl. Idee des Menschen S. 177.

2) In dem »siebenmal des Tages« enthält der Zusatz »des Tages« eine Uebertreibung, welche in dem cod. Sin. fehlt.

3) Diess ist der richtige Sinn des Ausspruches, der also die Persönlichkeit und ihre sociale Geltung nicht unterdrücken, sondern die letztere auf den ethischen Werth der ersteren basiren will, ein Grundsatz von eminenter Tragweite.

4) Das ist die Bedeutung der Talente in dem Gleichnisse Mtth. 25, 14 ff. (Lc. 19, 11 ff. ist eine spätere Form desselben). Gewöhnlich werden dieselben auf die geistigen Gaben gedeutet, aber darauf passt weder die geforderte Vermehrung durch Arbeit noch die Vorstellung des Capitals, welches zum mindesten den Wechslern zur

physische Leben, wo es der Dienst Gottes erfordert (Mc. 8, 33 f.), schätzt Jesum, sofern er die persönliche Erscheinung des höchsten Princips darstellt, mehr als die Blutsverwandten (Mtth. 18, 37) und betrachtet den irdischen Besitz lediglich als Mittel für ethische Zwecke, dessen man sich, wenn die Förderung derselben es erheischt, entäussern soll (Lc. 12, 21 u. 33; 16, 1—9 vgl. Idee des Menschen S. 190 ff.).

Von diesen Merkmalen der Gerechtigkeit aus, verglichen mit anderweitigen Aussprüchen Jesu, können wir uns ein hinreichend klares Bild davon machen, wie sich Jesus das Gemeinschaftsleben in dem von ihm zu gründenden Reiche gedacht hat. Es erhellt zunächst aus dem Obigen, dass er weder eine neue Cultusgemeinschaft, eine Kirche im späteren Sinne des Wortes, noch eine neue Rechtsgemeinschaft, einen Staat im alten und modernen Sinne hat gründen wollen, vielmehr trägt die neue Gemeinschaft einen durchaus ethischen Character. Ihr Grundgesetz ist ja einzig die sittliche Gerechtigkeit (Mtth. 6, 33; 7, 15; Mc. 3, 34 f.; Lc. 13, 26 f.) d. h. die principielle, aus dem inneren persönlichen Verhältniss der Sohnschaft zu Gott als dem Vater emanirende, Sittlichkeit, wobei ihm, wie wir anderswo (Idee des Menschen S. 114 ff.) sahen, die moderne Unterscheidung von Religion und Sittlichkeit, welche lediglich die Folge einer Ueberwucherung des ursprünglichen ethischen Characters der christlichen Gemeinschaft durch den Cultus ist, ferne lag.

Verzinsung übergeben werden soll, während sich bei unserer Deutung auch dieser Zug sehr gut erklärt, sofern darnach mindestens die Mittheilung des empfangenen Gutes an Andere behufs der Vermehrung für den Besitzer verlangt wird. Auch die Deutung auf den grösseren oder geringeren Wirkungskreis (vgl. Scholten a. a. O. S. 45) ist nicht zutreffend, weil dazu das Vergraben des Capitals nicht passt. Uebrigens ist der wegreisende Herr nicht Jesus, sondern Gott (vgl. Mtth. 21, 34; 9, 37 f.), und die Rückkehr ist daher auch nicht auf die Parusie zu deuten, sondern gehört zu der Form der Parabel.

Innerhalb der Reichsgemeinschaft soll sich die Gerechtigkeit insbesondere in gegenseitiger Einwirkung und Hülfe zur Ueberwindung leiblicher und geistiger Hemmungen des Lebens (Mc. 10, 43 ff.; Mtth. 18, 15 f.; 5, 38—42; 25, 27) offenbaren, und durch die Förderung, welche auf diese Weise die Reichsgenossen empfangen, ein den göttlichen Willen in sich darstellendes sittliches Gemeinwesen, ein geistiger Tempel (Mtth. 26, 61 vgl. Mc. 14, 58)[1]) hergestellt werden, in welchem Gott als König thront (vgl. Ez. 43, 7) und welches, von innen nach aussen durch Mittheilung des neuen Princips an Juden und Heiden wachsend, mehr und mehr einen universellen Character annimmt. Es wäre jedoch der Anschauungsweise Jesu zuwider, wenn dieser Ethicismus im Sinne eines abstracten Spiritualismus aufgefasst würde. Wie Jesus überhaupt von dem letztern frei ist (vgl. Idee des Menschen S. 186 ff.), so auch auf dem vorliegenden Gebiete. So sehr er daher auch die sinnliche Auffassung des Königreiches Gottes ablehnt und ihr einen scharf ausgeprägten Ethicismus entgegenstellt (Lc. 17, 20 f.; Mtth. 20, 25 ff.; Lc. 9, 54 f.; 12, 13 ff.), so bildet doch die Aufhebung des psychischen und leiblichen Uebels mit ein Moment seiner Weltidee (Lc. 6, 21b; Mtth. 12, 28; Mtth. 19, 29), und er legt daher auch zu ihrer Hebung selber Hand an. Freilich haben wir dies nicht so anzusehen, als sei Jesus die Förderung des physischen Wohles Selbstzweck gewesen, vielmehr hat er offenbar das Uebel nur nach der Seite betrachtet, wonach es eine Hemmung des geistigen

1) An der Authenticität des Ausspruches Jesu über das Abbrechen des alten Tempels und den Aufbau eines neuen zu zweifeln, ist kein Grund vorhanden, da derselbe ganz den Character echter Aussprüche Jesu trägt. Zwar rechnen die Evangelisten denselben zu den falschen Zeugenaussagen (Mc. 14, 57; Mtth. 26, 60), doch wohl nur, weil er im Sinne eines gewaltsamen Abbruches des Tempels gefasst wurde, wogegen die Idee eines tempellosen Gottesdienstes in dem zukünftigen Gottesreiche ja auch den Propheten nicht fremd ist.

Lebens und der thätigen Ausübung der Gerechtigkeit ist, wie seine Heilungen sich ja auch nur auf solche Uebel beziehen, deren Wurzel in Zuständen psychischer und sittlicher Art liegt und die von ihm angewandten Mittel gleicher Natur sind (Mc. 5, 28 u. 34; Lc. 13, 16; Mtth. 12, 28) u. 11, 2—5, wo das »sehen und hören« schwerlich echt ist, vielmehr Jesus, von den äusseren Heilungen ablenkend, auf die innern hinweist[1]). Ein Gleiches gilt von denn sinnlichen Formen, in welchen ihm das göttliche Reich erscheint. Der ethische Character desselben schliesst diese Formen nicht allein nicht aus, und wir haben daher in dieser Beziehung keinen Zwiespalt in der Anschauungsweise Jesu zu constatiren[2]), sondern er fordert dieselben, um in die Erscheinung treten zu können. Freilich tragen diese Formen die Farbe der Zeit und sie sind daher allerdings nur als zeitgeschichtlicher Ausdruck des Princips zu betrachten, aber so wenig sie daher mit diesem letzteren untrennbar verbunden sind, so wenig sind sie im Interesse einer spiritualistischen Deutung des Urchri-

---

1) Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage nach der Geschichtlichkeit der berichteten Heilungen Jesu einzugehen. Wir bemerken daher nur, dass wir principiell bloss diejenigen unter den erzählten Heilungen für geschichtlich halten, welche den oben angegebenen Character an sich tragen. Wie Berichte dieser Art durch authentische Aeusserungen Jesu selbst gedeckt sind (Mtth. 11, 21 u. 23; Lc. 13, 32; Mtth. 12, 32), so ergibt sich die Nichtgeschichtlichkeit des Uebrigen aus der ablehnenden Haltung Jesu gegenüber dem Verlangen, sich durch Zeichen zu beglaubigen (Mtth. 16, 2—4; Lc. 11, 30—32; Mtth. 11, 6 vgl. 1 Cor. 1, 22), denn da Jesus sich die von ihm verrichteten Kraftthaten nicht ausschliesslich zuschreibt, so kann er diese nicht als Zeichen im Sinne seiner Gegner betrachtet haben.

2) Auf einen solchen Dualismus scheint auch Keim hinauszukommen (Geschichte Jesu II, S. 46 ff.) und zwar um so mehr, als er eine Reihe von sinnlich gefärbten Aussprüchen benutzt, welche wir nicht für geschichtlich halten können. In Wahrheit besteht dieser Dualismus nur für uns, die wir um deswillen, weil der thatsächliche Verlauf der Geschichte der Anschauung Jesu nicht entsprochen hat, das Princip von seiner zeitgeschichtlichen Form trennen müssen.

stenthums für schlechthin bedeutungslos zu erklären, sondern bilden vielmehr einen triftigen Beweis dafür, dass Jesus sich Inneres und Aeusseres, Geistiges und Sinnliches, Princip und Form in organischer Verbindung gedacht und dem mittelalterlichen Dualismus zwischen Geistlichem und Weltlichem fern geblieben ist, denn was für die entgegengesetzte Auffassung angeführt wird, beruht theils auf einer falschen Auslegung der bezüglichen Aussprüche, theils übersieht es, dass es sich in denselben lediglich um den ethischen Gegensatz zu der noch nicht christianisirten Welt handelt, um einen Gegensatz also, welcher nicht metaphysischer, sondern geschichtlicher Natur ist und in der Zukunft aufgehoben werden soll (vgl. Idee des Menschen S. 186 ff.). Zwar werden wir uns hüten müssen, Aussprüche wie der: Selig seid ihr Armen (Gedrückten), denn eurer ist das Reich Gottes, ihr Hungernden, denn ihr sollt satt werden, ihr Weinenden, denn ihr werdet lachen (Lc. 6, 20) oder die Verheissung, dass die, welche ihren Besitz oder ihre Verwandten um seinetwillen verlassen, es hundertfach zurückempfangen (Mtth. 19, 29; die Form des Ausspruches bei Marcus 10, 29 f., welche ganz materiell klingt, ist ihrem ganzen Wortlaute nach minder ursprünglich), schlechthin materiell aufzufassen, da dies der Denkweise Jesu widerspräche, welche das Materielle nur in strenger Unterordnung unter das religiöse Verhältniss zu Gott denkt und daher principiell nur in der inneren Einigung mit Gott den Ersatz für die Noth des gegenwärtigen Lebens erblicken kann (vgl. besonders Lc. 12, 13—21; Mtth. 6, 32; Lc. 16, 9); aber nicht minder verkehrt wäre es, in der Weise des Spiritualismus nur hieran zu denken, vielmehr drücken jene Aussprüche bloss in tropischer Form den Gedanken aus, dass ihnen Befriedigung und Ersatz werden solle, so dass das Gefühl der Entbehrung aufhöre. Dies liesse sich z. B. in Betreff der verlorenen Verwandten verwirklicht denken durch die christliche Bruderliebe, welche die entstandene sociale Lücke ausfüllt, in Betreff des eingebüssten Besitzes durch die

brüderliche Unterstützung und durch den empfangenen Ersatz an geistigen Gütern. Nicht anders verhält es sich aber auch bezüglich der socialen oder politischen Formen des neuen Reiches. Er verschmäht es nicht, sich als den Messias bezeichnen zu lassen, weist die ihm von seinen Jüngern und von den Kindern im Tempel dargebrachte Ovation bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem nicht zurück [1]), kennt eine gesetzgebende und disciplinarische Thätigkeitim Reiche Gottes (Mtth. 18, 17 f. vgl. 16, 19), weiss um einen verschiedenen Rang der Jünger in demselben (Mc. 10, 43 f.; Mtth. 5, 19; 11, 11), bestreitet die Steuerpflichtigkeit seiner selbst und seiner Jünger an den Tempel (Mtth. 17, 25 f.) und denkt sich das vollendete Königreich Gottes, wie wir sehen werden, keineswegs ohne irdisch-sinnliche Gestalt und Form, so sehr er auch die Herstellung eines Weltreiches im judaistischen oder heidnischen Sinne ablehnt (Mtth. 23, 8—10; 22, 21; Mc. 10, 42 f.; Lc. 17, 20). Es wäre kurzsichtig, hierin einen nicht überwundenen Rest der traditionellen jüdischen Eschatologie zu sehen, vielmehr hat Jesus in gesunder Verbindung des Geistigen und Sinnlichen den ethischen Inhalt nicht ohne entsprechende äussere Formen gedacht. Ueber die Art der Organisation der neuen Theokratie hat freilich Jesus keine Vorschriften gegeben [2]), aber er hat deshalb nicht überhaupt eine solche Organisation verworfen, sondern ihre Herstellung der freien Entwicklung des christlichen Geistes überlassen. Wie er sich dieselbe gedacht, darauf lässt sich aber immerhin von den von ihm vertretenen

1) Die Ansicht, als habe Jesus bei diesem Einzuge eine politische Action beabsichtigt, darf als aufgegeben betrachtet werden. Zu ihrer Widerlegung genügt schon der Umstand, dass in dem Berichte die ihm dargebrachte Ovation nicht als von ihm veranlasst erscheint, wie sie denn ja anderenfalls auch in einem unlösbaren Widerspruche zu den vorhergehenden Leidensverkündigungen stände. Es ist aber auch wahrscheinlich, dass der Einzug auf einem Esel ein mythischer Zusatz nach der bekannten Stelle aus Sacharja ist, da eine solche Schauaufführung der Denkweise Jesu widerspricht.

2) Vgl. Idee des Menschen S. 175 f.

Principien aus schliessen. Er hat sich die neue Theocratie offenbar als eine freie, jeden physischen Zwang ausschliessende, Association der Christen vorgestellt, zerfallend in lokale Gemeinschaften (Gemeinden, eigentlich Versammlungen: Mtth. 16, 18; 18, 17), mit der Israelitischen Stammgemeinde als Ausgangs- und Mittelpunkt (Mtth. 15, 26; 10, 5), sich selber von innen heraus organisirend durch die Wahl von Vorstehern nach dem Vorbilde der Synagogengemeinde (hierauf lässt schon der Ausdruck ἐκκλησία und die Anwendung desselben in Mtth. 18, 17 schliessen), ohne politische Gewaltübung, obschon freilich nicht ohne Verschiedenheit der persönlichen Geltung der Einzelnen, mit ihm selber als, das neue Princip persönlich in sich darstellendem, Oberhaupte (Mtth. 16, 20; 23, 8 u. 10), die Nationalitäten zur Gemeinschaft des religiös-ethischen Lebens verbindend (Lc. 13, 29; Mc. 13, 10), zu universeller Herrschaft über die Erde tendirend (Mtth. 5, 4) und sich nach innen ausbauend durch eine Manigfaltigkeit sittlicher Thätigkeiten.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf das Verhältniss der neuen Theocratie zu den vorhandenen socialen Einrichtungen, so ist klar, dass dasselbe fast durchweg ein gegensätzliches ist. Von dem patriarchalischen Wesen der antiken Gesellschaft und zwar insbesondere auch der israelitischen, welche die Persönlichkeit in der Familie aufgehen liess, unterscheidet sich die christliche durch das Princip der freien, nur religiös-ethisch gebundenen, Persönlichkeit und der selbständigen, nicht durch das Sonderleben der Familie und den autonomen Willen des Familienhauptes gehinderten, Bewegung und Association (Mtth. 10, 25—37; Mc. 3, 34 f.), was im Grunde so viel als die Auflösung der antiken Gesellschaft bedeutet. Ist ferner die antike Gesellschaft aristokratisch verfasst, so ist die neue dagegen demokratischer Natur, sofern die Verschiedenheit der persönlichen Geltung sich hier nur auf den differenten ethischen Werth der Menschen gründen darf (vgl. noch Mtth. 19, 30 welcher Ausspruch ge-

gen die Privilegien der hierarchischen Stände in Israel gerichtet ist), was sie freilich nicht minder auch von der naturalistisch gefassten, auf der vorausgesetzten natürlichen Gleichheit aller Menschen basirenden, Demokratie unterscheidet. Gegen die Nationalität verhält sich zwar Jesus, wie wir sahen, nicht indifferent, das Zeichen der hebräischen Nationalität, die Beschneidung, lässt er unangetastet, und seinem patriotischen Gefühle gibt er gelegentlich Ausdruck (Lc. 19, 41 f.), aber er kann sie doch nicht für die Grundlage des neuen Reiches angesehen haben. Ist als solche vielmehr lediglich die religiös-ethische Disposition der einzelnen Individuen zu betrachten, so durfte er zwar seine persönliche grundlegende Wirksamkeit auf die israelitische Nation wegen ihrer durch eine lange Vorbereitung bewirkten grösseren Receptivität für das neue Princip beschränken, aber er vermochte dies doch eben nur aus einem geschichtlich-pädagogischen Grunde und konnte der Nationalität mithin nur eine untergeordnete Bedeutung zuschreiben. Hierdurch wird aber auch schon die Stellung der christlichen Theokratie zu dem antiken Staate und zu dem Staate überhaupt mitbestimmt. Ist der Staat an die Nationalität gebunden, so ist dagegen das Königreich Gottes universeller Natur; beruht der antike Staat, insbesondere der heidnische, auf dem Rechte des Stärkeren, so dieses auf dem Princip des gemeinsamen ethischen Lebens; erhebt dort hauptsächlich der physiche Vorzug, so hier einzig die sittliche Leistung; empfängt dort die Person ein Recht der freien Existenz nur durch ihre bürgerliche Stellung, so hier durch ihr Sohnesverhältniss zu Gott; bildet im Staate das Recht das Fundament, so im Reiche Gottes die Ethik (Mtth. 5, 38—41). Fast nicht minder gegensätzlich ist aber das Verhältniss Jesu zu der jüdischen Theokratie seiner Zeit. Schon oben haben wir dies an einer Reihe von Aussprüchen nachgewiesen [1]). Während er der Masse ge-

1) Vgl. auch »Idee des Menschen« S. 90 ff.

genüber, die er für nicht disponirt hält zur Aufnahme des neuen Princips, in seinem Urtheile über die bestehenden Einrichtungen und Zustände des theokratischen Gemeinwesens schonend verfährt[1]), übt er da, wo er seine Grundsätze rein darlegt, an denselben eine strenge Kritik. Er geisselt die hierarchisch-heuchlerische Gesinnung der Hohenpriester und Schriftgelehrten, entlarvt die Pharisäer, verwirft den Naturalismus der Sadducäer, verneint die Privilegien der herrschenden theokratischen Stände, umgibt sich mit Abtrünnigen vom Gesetz (Sündern und Zöllnern)[2]), erkennt den Speisegesetzen, der Sabbathfeier, den Fasten keinen religiösen Werth zu, will an die Stelle des alten Tempelcultus einen neuen setzen und verkündigt die Zerstörung Jerusalems. Die von ihm zu gründende Theokratie aber ist keine solche im antiken Sinne des Wortes, kein cultischnational-hierarchisches Gemeinwesen, sondern eine durch freie Association hergestellte Gemeinschaft der sittlichen Hingabe an den sittlich gefassten göttlichen Willen und deren Auswirkung in der praktischen

Das Königreich Gottes entfaltet sich nach der Anschauung Jesu in Zukunft zu verschiedenen localen Gemeinschaften, welche er mit dem der jüdischen Synagoge entlehnten Ausdrucke Gemeinde (Versammlung) bezeichnet[3]). Eine solche Localgemeinde hat Jesus offenbar im Sinne, wenn er sagt, der die Zurechtweisung ablehnende Bruder solle vor die Gemeinde gestellt werden (Mtth. 18, 17), da Gerechtigkeit.

1) Vgl. a. angef. O. S. 176 f.

2) Dass »Sünder« stehender Ausdruck für die die Mosaischen Vorschriften verletzenden und heidnischer Lebensweise ergebenen Juden war, geht aus Henoch, den Psalmen Sal. und dem B. der Weisheit hervor (vgl. unsere obigen Erörterungen über diese Bücher und 2. Macc. 2, 44 u. 48). Aber auch die Zöllner mussten als Abtrünnige gelten, weil sie als Juden in römischem Staatsdienste standen.

3) Es ist gar kein Grund vorhanden, den betreffenden Aussprüchen Jesu die Authenticität abzusprechen, wie es u. a. von Baur geschehen; denn dass Jesus nicht an die zukünftige Bildung christlicher Gemeinden gedacht haben soll, ist eine unmögliche Annahme.

die Gemeinde hierbei in der Weise der Synagoge gedacht ist. Dagegen könnte es in der Anrede an Petrus: Auf diesen Felsen (Grundstein, vgl. Rö. 9, 33; 1 Petr. 2, 8) will ich meine Gemeinde bauen (Mtth. 16, 18) scheinen, als sei hier die christliche Gesammtgemeinde gemeint; allein es ist doch offenbar, dass Jesus hier die in der Bildung begriffene, aus dem Kreise seiner Jünger hervorgehende Urgemeinde im Auge hat, welche zwar als christliche Muttergemeinde die Gesammtgemeinde repräsentirt, aber doch an sich Localgemeinde ist. Zugleich geht aus diesem Ausspruche hervor, dass, obwohl in der Anschauungsweise Jesu, auch abgesehen von dem localen Character der Gemeinde, nicht der moderne Unterschied zwischen Reich Gottes und kirchlicher Gemeinde obwaltet, da er sich die letztere ja nicht vorwiegend oder ausschliesslich als cultische, sondern als religiös-sittliche Gemeinschaft im weitesten Sinne gedacht hat, dennoch beide nicht ohne Weiteres für ihn identisch sind; denn während das Reich Gottes, wie wir gesehen haben, schon als thatsächlich vorhanden erscheint, wird die Gemeinde als eine noch zu bildende dargestellt. Dies hat aber seinen Grund darin, dass der Kreis seiner unmittelbaren Jünger sich erst durch Ausbreitung des Evangeliums zur Gemeinde zu entwickeln hatte, dass es erst zu einem bestimmten Bekenntnisse seiner Messianität unter den Jüngern kommen musste, wie es Petrus zuerst ablegte, und dass noch keine selbständige Organisation auf Grund dieses Bekenntnisses stattgefunden hatte. Diese letztere konnte ja erst eintreten, nachdem Jesus nicht mehr persönlich unter ihnen gegenwärtig war (vgl. Mtth. 18, 20) und die von ihm erwartete Trennung (Ausstossung) von der Synagoge (Matth. 10, 29 f.; Mc. 13, 9 u. 13) stattgefunden. Wir können darnach die christliche Gemeinde bezeichnen als die lokale Organisation des göttlichen Reiches, wogegen die Verbindung der Gemeinden zu grösseren Organismen oder zu einem Gesammtorganismus (Kirchen und Kirche) jenseit des Gesichtskreises Jesu liegt. Ueber die Einrich-

tung des Gemeindewesens im einzelnen finden sich keine Andeutungen bei Jesus, doch ist anzunehmen, dass er sich dieselbe nach Art der Synagoge, welche dann auch in der Folge das Vorbild für die christliche Gemeindeverfassung wurde, gedacht hat. Die von der Hierarchie unabhängige, auf freier Association beruhende und sich durch ihre Organe selbst regierende Synagogengemeinde entsprach ja auch den Vorstellungen Jesu von dem Wesen der christlichen Gemeinschaft. Wie daher die Synagoge für ihren Kreis legislatorische Competenz in Form des Bindens und Lösens (des Verbotes und der Gestattung in der Sphäre des sittlichen Lebens) hatte, so denkt er sich auch die christliche Gemeinde als eine gesetzgebende (Mtth. 16, 19; 18, 18). Und nicht minder setzt er in seiner Gemeinde ein disciplinarisches Verfahren voraus, wonach hartnäckige Sünder, welche den Ausspruch der Gemeinde nicht hören, von derselben ausgeschlossen werden (18, 17). Freilich unterscheidet sich dann schon formell die christliche Gemeinde von der Synagoge dadurch, dass sie zugleich über die Aufnahme der Mitglieder entscheidet, während jene, abgesehen von den Proselyten, durch die Beschneidung constituirt wird, denn dass das Wort Jesu an Petrus: Und ich will dir die Schlüssel des Reiches Gottes geben (Mtth. 16, 19) auf die Aufnahme neuer Mitglieder zu deuten sei, ist nicht zu bezweifeln[1]). Im Uebrigen aber bildet die christliche Gemeinde sogar einen scharfen Gegensatz gegen die jüdische Synagoge. An die Stelle des Wiedervergeltungsrechtes, welches mit der jüdischen Gesetzgebung und Tradition auch die Synagoge beherrschte, tritt in der christlichen Gemeinde der Grundsatz der das

1) Der Ausdruck »Reich Gottes« (Himmelreich), wo wir Gemeinde erwarten würden, ist dem nicht entgegen, sofern die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft für den Gesichtskreis Jesu identisch ist mit dem Bürgerrechte im Reiche Gottes, denn dass hier lediglich von einer Competenz für den Bereich der Gemeinde zu denken sei, geht aus dem Zusammenhange mit dem vorgehenden (vgl. 18, 18) und nachfolgenden Verse hervor.

Böse überwindenden Liebe und der Vergebung gegenüber dem Reuigen (Mtth. 5, 38—41; Lc. 17, 3 f.), an die Stelle des blossen Verbotes der bösen That das Verbot auch der bösen Gesinnung (Matth. 5, 21 ff.). Wie diese Aussprüche Jesu nur verständlich sind, wenn sie als an die Mitglieder der neuen Theokratie gerichtet erscheinen, so wird überhaupt die ethische Gesetzgebung Jesu nur begreiflich, wenn sie auf die christliche Gemeinde bezogen wird, wie wir anderwärts gezeigt haben (Idee des Menschen S. 176 f.).

Sofern das Reich Gottes im Sinne Jesu eine neue, auf das eigenthümliche christliche Princip, welches bloss im Besitze der Jünger ist, gegründete Institution bildet, tritt es in Gegensatz zu der es umgebenden Welt. Dass dieser Gegensatz aber ein rein ethischer ist und nicht auf einem metaphysischen Dualismus von Geist und Materie beruht, haben wir schon oben gesehen[1]). Ein allgemeiner Ausdruck hierfür, wie ihn der spätere neutestam. Begriff Welt, besonders bei Johannes, bietet, ist in den Reden Jesu nicht vorhanden (auch nicht Mtth. 5, 14, wo es im gewöhnlichen Sinne steht), vielmehr bewährt sich auch darin die praktische Natur seines Unterrichtes, dass er sich solcher theologisch gefärbten Begriffe nicht bedient[2]). Es liegt in der Natur der Sache, dass der genannte Gegensatz dem Grade nach ein sehr verschiedener ist, je nach der Stellung, welche die verschiedenen Individuen und Klassen von Menschen zu dem neuen Princip einnehmen. Im schärfsten Gegensatz zu demselben stehen das des ethischen Lebens entbehrende vulgäre Heidenthum (Mtth. 6, 31 f.; Mc. 10, 42), der Materialismus der Reichen (Mc. 10, 25), das stolze, rituelle und heuchleri-

1) Vgl. auch unsere frühere Erörterung hierüber: Idee des Menschen S. 186 ff.

2) Selbst der Ausdrücke »gegenwärtiges und zukünftiges Zeitalter« bedient sich Jesus in den ältesten Texten der bezüglichen Aussprüche Jesu nicht, da auch Lc. 16, 8 zu vermuthen ist, dass der Ausdruck hier aus späterer Zeit stamme.

sche Wesen der jüdischen Hierarchen, insbesondere der Pharisäer (Mtth. 23, 13), und die Stumpfheit der jüdischen Volksmasse (Mc. 4, 11 f.). Anders ist schon die Stellung, welche die Zöllner und Sünder zu Jesu einnehmen. Obwohl sie auch nach den Aeusserungen Jesu nicht lediglich als Verkannte erscheinen (Mc. 2, 16 f.; Mtth. 21, 29; Lc. 15, 11 ff. vgl. V. 1 f.; 19, 8), so sind sie doch disponirt für das Reich Gottes und zwar wohl grade deshalb, weil ihre Lossagung von den jüdischen Religionsformen sie um so empfänglicher für die Ethik Jesu gemacht hatte. Wieder eine andere Stufe vertritt der Schriftgelehrte, welcher die Suprematie des sittlichen Handelns über das Opferwesen erkannt hatte. Indem ihm Jesus sagt: Nicht weit bist du vom Reiche Gottes (Mc. 12, 34), hat er offenbar das im Sinne, dass jenem noch die Einsicht in die specifisch christliche Idee und in seine eigne Persönlichkeit fehlte. Aehnlich verhält es sich mit Johannes dem Täufer, den er trotz des gespendeten Lobes doch für kleiner erklärt als den verhältnissmässig Kleineren im Reiche Gottes (Mtth. 11, 11 vgl. Idee des Menschen S. 104 ff.). Indem so Jesus verschiedene Stufen der religiösen Entwicklung und der Annäherung an sein Princip anerkennt, ist er frei geblieben von dem dogmatischen Rigorismus, der die Kirche in conträren Gegensatz zur Welt stellt.

Aber noch einen anderen Gegensatz haben wir hier zu berühren, der nicht minder scharf hervortritt in den Reden Jesu. Es ist der Gegensatz gegen das Reich des Satans und seiner Dämonen. Die Vorstellung von demselben fand Jesus im Hebraismus vor. Die ersten Elemente derselben bieten schon die althebräischen Vorstellungen vom Satan als dem im Dienste Gottes stehenden Widersacher und Verkläger der Menschen bei ihm (Hi. 1 f.; Sach. 3, 1 ff.; 1 Chr. 21, 1), von den Strafengeln als Vollstreckern des göttlichen Zornes an den Menschen (Ri. 9, 23; 1 Sam. 16, 14; 2 Kön. 19, 35; Ps. 78, 49) und von den Sëirim, bocksähnlichen Wesen (wohl ursprünglich Gottheiten) des volksthümlichen Glaubens (Lev. 17,

7; Jes. 13, 21; 34, 14; 2 Chr. 11, 15) so wie von den Schedim d. h. Unholden oder Verderbern (Deut. 32, 17; Ps. 106, 37). Dieselben empfingen dann unter dem Einflusse der persischen Vorstellungen von Ahriman und den ihn umgebenden Devs ihre weitere Ausbildung, wie die griechische Bibelübersetzung (vgl. Ps. 106, 37; 91, 60; 78, 49; 1 Sam. 16, 16 u. 23) und das Buch Tobit (3, 8; 6, 7 ff.), welche zuerst den Namen Dämonen einführen, besonders aber das Reich Henoch (Cap. 6 ff. vgl. oben), wonach die bösen, die Menschen zur Ungerechtigkeit verführenden Engel einen geordneten Staat bilden, endlich auch das Buch der Weisheit, welches den Teufel bereits als Urheber des Todes durch Verlust der den ersten Menschen verheissenen seligen Unsterblichkeit einführt (2, 20), zeigen. Obgleich der Monotheismus dadurch nicht gefährdet wird, so ist doch nicht zu leugnen, dass die bösen Geister hier in relativer Selbständigkeit und als eine von Gott zu überwindende Macht erscheinen. Nach den Spuren bei den Synoptikern, bei Josephus und im Talmud[1]) zu urtheilen, hat zur Zeit Jesu der Glaube an Dämonen eine sehr ausgebildete Gestalt erlangt. Sie bilden ein Reich, an dessen Spitze der nach einer phönizischen Gottheit als Belzebul bezeichnete Satan steht (Mc. 3, 22) und wohnen ursprünglich in der Wüste, nehmen aber lieber Besitz von den Menschen (Mtth. 12, 43 f.), indem sie in denselben Verrücktheit und Melancholie erzeugen (Mc. 3, 21 f.; Mtth. 11, 18 vgl. 1 Sam. 16, 14 ff.)[2]). Der Grund dieses Glaubens liegt offenbar in der Erscheinungsweise der betreffenden Krankheiten. Da bei denselben das vernünftige Bewusstsein unterdrückt ist, so nimmt der Dämonenglaube der mythischen Vorstellungsweise ge-

1) Vgl. Keim, Geschichte Jesu II, S. 187; 198 f.

2) Nur diese beiden Uebel lassen sich mit kritisch gesicherten Aussprüchen Jesu belegen, mag auch der Dämonenglaube der damaligen Zeit noch weiter gegangen sein. Es sind dies aber zugleich diejenigen Uebel, bei denen eine psychologische Erklärung der Heilung keine Schwierigkeiten hat.

mäss an, dass eine fremde Persönlichkeit von den Kranken Besitz genommen habe. Es leidet keinen Zweifel, dass Jesus sich die Vorstellung von dem Satan und seinen Dämonen angeeignet hat. Er sieht im Geiste den Satan zum Zeichen seiner zukünftigen Vernichtung vom Himmel fallen, als die zurückkehrenden Jünger berichten, dass es ihnen gelungen, Geister auszutreiben (Lc. 10, 18); er geht in seiner Disputation mit den Pharisäern, als sie ihm Besessenheit durch den Herrscher der Dämonen, in dessen Kraft er die demselben untergebenen Dämonen austreibe, vorwerfen, auf diese Vorstellung von einem Reiche Satans ein, ohne dass sichtbar würde, dass er dieselbe lediglich als Form benutzte für seine Gedanken (Mc. 3, 22—26; Mtth. 12, 27—29), denn in der folgenden Rede (Mtth. 12, 43—45) gibt er der Vorstellung nur eine ethische Wendung; er vollzieht Heilungen von Dämonischen, ohne irgendwie den Dämonenglauben anzutasten (Mc. 1, 32; 5, 1 ff.; Mtth. 15, 23 ff.), und setzt solche Heilungen auch bei andern voraus (Mtth. 12, 27; Mc. 9, 18 ff.). Es ist bei diesen Aussprüchen wohl zu beachten, dass in denselben der Satan und seine Dämonen lediglich als Urheber psychischer Uebel, nicht aber als Urheber und Förderer der Sünde erscheinen, denn der Ausspruch Mtth. 12, 43—45 enthält eine bildliche Anwendung des Dämonenglaubens[1]). Der Grund dieser Aenderung ist offenbar seine streng ethische Anschauungsweise, welche den Ursprung der Sünde lediglich in den Menschen setzt (vgl. Idee des Menschen S. 128 ff.). Gleichwohl kann Jesus die als Besessenheit angesehenen Uebel nicht als rein psychische (physische) betrachtet, sondern er muss ihre Entstehung wenigstens als bedingt angesehen haben durch

1) Lc. 22, 31, wo der Satan in der älteren Weise als der die Menschen versuchende Diener Gottes erscheint, haben wir nicht citirt, weil die Stelle wie der ganze Zusammenhang, worin sie steht, späteren Ursprunges ist, wie ein Vergleich mit Mc. und Mtth. lehrt. Die Bezeichnung des Petrus als Satans aber (Mtth. 16, 23) ist rein tropischer Natur.

den sittlichen Zustand der Kranken, durch den Mangel an religiös-sittlicher Erhebung des Geistes, wie ihn die innere und äussere Noth einer politisch und religiös zerrütteten Zeit mit sich bringt, denn nur so erklärt sich die Heilung durch eine rein ethische Potenz, den Geist Gottes (Mtth. 12, 28). Es ist also die Macht des neuen Principes, verbunden mit dem überwältigenden Eindrucke einer von diesem Princip beherrschten genialen und das höchste Vertrauen erweckenden Persönlichkeit, welche das Bewusstsein von der Fessel des Wahnwitzes, des Trübsinnes und der Hoffnungslosigkeit erlösend, die Harmonie des Seelenlebens herstellt und die Heilung bewirkt, deren Nachhaltigkeit allerdings auch nach dem Worte Jesu Matth. 12, 43—45 von Bedingungen abhängig war, welche nicht in Jesu, sondern in dem Geheilten selbst lagen. In diesen Heilungen der Dämonischen durch den Geist Gottes liegt ihre specifische Eigenthümlichkeit, wodurch sie sich von dem vulgären Exorcismus dem Character wie dem Erfolge nach, der nach allen Spuren ein bedeutender gewesen sein muss, unterscheiden, und der Grund für die Behauptung Jesu gegenüber den Pharisäern wie den Jüngern, dass seine Dämonenaustreibungen ein Zeichen dafür seien, dass das Reich Gottes erschienen sei und die Macht Satans gestürzt werde.

4. *Die zeitliche Entwicklung des Gottesreiches.*

Obgleich, wie wir gesehen haben, der Blick Jesu zunächst auf die Gegenwart gerichtet ist, um in ihr das Reich Gottes zu begründen, so hat er von da aus doch auch in Gedanken die nächste Entwicklung desselben, wie sie seinem prophetisch gestimmten Geiste erschien, verfolgt und seinen Jüngern entsprechende Weisungen gegeben. Zwar hat auch hier ein Uebermasz der Kritik die betreffenden Aussprüche Jesu bis auf einen kleinen Rest für spätere Producte ausgeben wollen; aber so sicher es

auch ist, dass die christliche Urgemeinde spätere Erfahrungen Jesu in den Mund gelegt hat, so trägt doch ein Theil der vorhandenen Aussprüche zu sehr das Gepräge seines Geistes, als dass ihnen die Originalität abgesprochen werden könnte. Dass Jesus seinen Blick überhaupt nicht in die Zukunft gerichtet haben sollte, wäre bei der teleologischen Richtung des hebräischen Geistes überhaupt und des christlichen insbesondere in der That noch wunderbarer als das Gegentheil. Eines rein supranaturalen Begriffes von der Offenbarung bedarf es aber zur Erklärung der betreffenden Aussprüche Jesu ebensowenig wie bei den Propheten, vielmehr ist auch auf ihn das anzuwenden, was wir früher über die psychologische Disposition des prophetischen Geistes gesagt haben (S. 13 f.), dies um so mehr, als nachweislich ja auch bei Jesus der Irrthum in der Enträthselung der Zukunft nicht ausgeschlossen ist. Hieraus folgt aber zugleich, dass seine prophetischen Aussprüche psychologisch und historisch zu begreifen und unter dasselbe Gesetz des religiösen Geistes zu stellen sind, worunter die Propheten stehen, wie sich denn Jesus auch nur dem Inhalte seiner Weissagungen nach von diesen unterscheidet.

Indem sich Jesus bewusst ist, die Keime zu einer neuen Weltgestaltung gelegt zu haben, hat er nicht minder die Zuversicht, dass diese Keime aufgehen würden. Das Reich Gottes sieht er daher in der Zukunft wachsen und verleiht diesem Gedanken einen symbolischen Ausdruck in schönen Gleichnissen, welche von organischen Processen in der Natur hergenommen sind. Das Reich Gottes ist gleich dem ausgestreueten Samen, welcher ohne Zuthun des Menschen sprosst und wächst und Halm, Aehre und Körner ansetzt (Mc. 4, 26—28); es gleicht dem Sinapisamen, aus dem ein grosser Baum hervorgeht, welcher die Erde überschattet (Mc. 4, 30—32); es ist, als Princip betrachtet, gleich dem Sauerteige, welcher das Brotmehl durchsäuert, indem es sich der Geister bemächtigt (Mtth. 13, 33). Darin liegt aber zugleich für ihn die

Gewissheit, dass alle Hindernisse, welche sich ihm gegenwärtig entgegenstellen, in der Zukunft überwunden werden. Diese Entwicklung des Reiches Gottes nimmt nach der Anschauung Jesu ihren Anfang in Israel, denn nur an dieses sendet er die Zwölfe (Mtth. 10, 5 vgl. 15, 24 u. 26); sie haben nach ihm den ersten Anspruch auf den Eintritt in die Reichsgemeinschaft (Lc. 19, 9 vgl. 13, 16), und auf sie beschränkt sich daher wesentlich sein prophetischer Ausblick, wie denn auch das vollendete Reich Gottes Israel und Palästina zum Mittelpunkte hat. Dagegen wird der Hinzutritt der Heiden nur angedeutet und in weitere Ferne gerückt. Der Grund dafür kann nach dem ethischen Character der Grundsätze Jesu lediglich die grössere Disposition sein, welche die Israeliten vermöge ihrer geschichtlichen Vergangenheit für das Christenthum haben, daher es nur die Auserwählten in Israel sind, welche an dem vollendeten Gottesreiche Theil haben (Mtth. 21, 43; Lc. 13, 27; 17, 34 f.; Mtth. 22, 14)[1]. Gleichwohl hat Jesus auch die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden und den Eintritt derselben in das Reich Gottes für die Zukunft vorausgesetzt (Mc. 13, 10 vgl. 4, 32; 14, 9; Mtth. 5, 13 f.; Lc. 14, 23), ohne sich darüber zu erklären, durch wen sie geschehe[2]).

Mit dieser Entwicklung des Gottesreiches ist das Schicksal seiner Jünger auf engste verflochten. Aus der Gesinnung seiner Gegenpartei, aus den Verhältnissen des jüdischen Gemeinwesens und aus den schweren Kämpfen seines eigenen Lebens, welche ihm daraus erwachsen wa-

---

1) Das andere Volk an der ersten Stelle sind nicht die Heiden, sondern die gläubigen Israeliten im Gegensatz zu den Pharisäern: V. 23 u. 45, wie schon der Sprachgebrauch von ἔθνος gebietet (vgl. 1 Petri 2, 9).

2) Jedenfalls hat er aber angenommen, dass es nicht durch die Zwölfe geschähe. Vgl. meine Abhandlung über Tendenz und Lehrgehalt der synopt. R. Jesu a. a. O. S. 332 ff. Dass die Aussprüche Mtth. 28, 19; Lc. 24, 47 ein Product der apost. Zeit sind, bedarf keines Beweises.

ren, konnte er entnehmen, dass die weitere Begründung der neuen Theocratie sich nicht auf dem Wege ruhiger organischer Entwicklung, sondern auf demjenigen des Kampfes mit den widerstrebenden Mächten vollziehen werde. So musste sich auch die Katastrophe seines Lebens bei seinen Jüngern wiederholen (Mtth. 10, 24 f.). Er sendet sie wie die Schafe mitten unter die Wölfe (Mtth. 10, 16) [1]; ihr Wirken wird nicht verborgen bleiben (Lc. 12, 2 f.), und es wird daher auch für sie de Zeit kommen, wo man sie vor die Stadtgerichte (Synedrien) führt, sie in den Synagogen züchtigt [2]) und sie vor Statthalter und Könige stellt (Mc. 13, 9) [3]); sie werden von allen gehasst sein um seines Namens (Christus) willen (Mc. 13, 13a) und so gleich ihm den Kelch und die Taufe des Leidens empfangen (Mc. 10, 39) [4]). Aber weder wird der Fortschritt des Christenthums dadurch verhindert, noch wird den Jüngern mehr als ein leibliches Leid und auch dieses nicht gegen den Willen des Vaters geschehen (Mtth. 10, 28—30). Wie ihnen der Geist Gottes, die treibende Kraft der christlichen Idee, die rechten Worte in den Mund legen

---

1) Dieser Ausspruch fällt nach Matthäus zwar schon in die Zeit der ersten Aussendung der Jünger, aber er ist gleich verwandten Aussprüchen richtiger in die Zeit, wo Jesu sein eignes Leiden gewiss geworden war, zu setzen (vgl. Joh. 16, 4, eine stillschweigende Correctur der Synoptiker, und dazu meine Schrift über den histor. Char. des Evang. Joh. S. 54 ff.).

2) Vgl. meinen Artikel »Gerichte (bei den Israeliten)« in Schenkels Bibelk. II, S. 405 f.

3) Auch hierbei ist Palästina als Schauplatz vorauszusetzen, denn die Erwähnung der Heidenpredigt in diesem Zusammenhange bei Marcus, ist, wie ein Vergleich mit Matth. 24, 14 zeigt, nicht ursprünglich.

4) Es ist falsch, diesen Ausspruch speciell auf den Märtyrertod zu deuten, obgleich wahrscheinlich auch Johannes denselben erlitten hat (vgl. Holtzmann in Schenkels Bibellex. III, S. 333). Das Leiden wird hier einfach verglichen mit einer Flüssigkeit, welcher von dem Leidenden getrunken oder in welche derselbe getaucht wird (vgl. Jes. 30, 28; 51, 22).

wird, wenn sie vor die Synagogenvorsteher, die Statthalter und Könige geführt werden (Mc. 13, 11), so wird ihnen auch die Theilnahme an der zukünftigen Herrschaft über die Welt nicht entrissen werden können (Matth. 5, 10—12; Lc. 12, 32).

Ueber die Schicksale der christlichen Gemeinde in der nächsten Zukunft hat Jesus keine detaillirten Angaben gemacht. Den idealen Grund zu ihr legt er seit dem Bekenntnisse des Petrus (vgl. Mtth. 16, 18, wo die Gründung als eine zukünftige erscheint), welches die Voraussetzung dazu war, durch den fortdauernden, tiefer in das Wesen des Christenthums und der christlichen Gemeinschaft eindringenden Unterricht; aber ihre thatsächliche Bildung fällt, wie wir gesehen haben, für sein Bewusstsein erst in die Zeit nach seinem Tode. Nur das steht seinem prophetischen Blicke fest, dass die christliche Gemeinde alle Verfolgung in dem Masze überdauern werde, dass sie als Ganzes noch vorhanden sei bei dem Eintritte seiner Wiederkunft (Mtth. 16, 18 vgl. Mc. 9, 1).

Die zukünftige Einwirkung des Christenthums und seiner Verkündiger auf die Welt characterisirt Jesus durch den Ausspruch: Ihr seid das Salz der Erde und das Licht der Welt (Mtth. 5, 13 f.). Bei dem ersten Ausdruck ist jedenfalls an die reinigende (vgl. 2 Kön. 2, 20 f.), bei dem letzteren an die das sittliche Bewusstsein erleuchtende Kraft der christlichen Wahrheit gedacht. Aber auch um die zersetzende Kraft des Christenthums weiss er. Indem er unbedingte Hingabe an das christliche Princip und an seine Person, sofern sie dieses Princip repräsentirt, fordert (Mtth. 10, 37), erkennt er gleichzeitig, wie diese Forderung bei dem scharfen Gegensatze zwischen Altem und Neuem das Feuer der Zwietracht in das Familienleben werfen werde (Lc. 12, 49; 51—53).

5. *Die Vollendung des Gottesreiches.*

Die theokratischen Vorstellungen Jesu laufen in die eines vollendeten Gottesstaates aus. Es ist dies, wie wir sahen, die Folge der teleologischen Richtung des hebräischen Geistes und des Geistes Jesu insbesondere, welche sich an der theilweisen Realisirung des concipirten Ideales nicht genügen lässt, sondern dasselbe in vollkommener Gestalt schauen will. Hieraus folgt aber zugleich, dass die hierher gehörigen Vorstellungen secundärer Natur sind, indem sie, wie wir schon oben bemerkten, nur gleichsam die Perspective zu der sich auf die Gegenwart beziehenden Grundanschauung Jesu bilden. Diess schliesst ja allerdings nicht aus, dass dieselben vermöge des idealen Schwunges, den sie der letzteren geben, praktisch eine grosse Wirkung auf die Zuhörer gehabt haben, und es kann uns daher nicht wundern, dass sie in der urchristlichen Literatur gradezu in den Vordergrund treten[1]); aber es hiesse sich das Verständniss der Religion Jesu gradezu verschliessen, wollte man die Eschatologie für den wesentlichen Inhalt seines Unterrichtes halten. Als solchen können wir vielmehr allein die Idee von Gott als den Vater, das aufgestellte Ideal vom Menschen und von der Menschheit und die Idee des gegenwärtigen Gottesreiches betrachten, auf welchen daher auch das ganze Gewicht der Verkündigung Jesu liegt. Erst im Angesichte des Todes wendet sich der Blick Jesu vorwiegend auf die Zukunft. Hierdurch ist der sonstige Character der bezüglichen Vorstellungen Jesu wesentlich bestimmt. Während jene Ideen einen rationalen Kern haben und daher einer rationalen Ausbildung fähig sind, befinden wir uns hier auf dem Gebiete der prophetischen Perception und der religiösen Phantasie, sodass nicht der Maszstab der Lehre, sondern der Poesie anzulegen ist. Während ferner die genannten

1) Vgl. Lipsius, die Grundanschauung der Urgemeinde, in dem Jahrbuch des deutschen Protestantenvereins, 1871 S. 65 ff.

Ideen allgemein menschlicher Natur sind, haben diese in dem Masze einen zeitgeschichtlichen, localen und individuellen Character, dass sie in der Folge die manigfachste Variation erfahren. Die Vorstellungen Jesu von der Vollendung des Gottesreiches hängen ja auf das engste zusammen mit der Annahme einer bevorstehenden Zerstörung Jerusalems; als den Ort, wo die grosse Weltkatastrophe vor sich geht, haben wir uns Palästina zu denken, denn darauf deuten die Stellung, welche die palästinensische Urgemeinde und ihre Apostel in den bezüglichen Schilderungen einnimmt, wie denn die letzten auch als Augenzeugen der Vorgänge erscheinen (Mc. 13, 5; 7; 14), und Aussprüche wie Lc. 17, 37 [1]) so wie endlich die Analogie des älteren und jüngeren Prophetismus und der Apokalypse (14, 1 ff.); mit der Ungeduld des nach Erfüllung sich sehnenden Geistes schaut er die Vollendung des Gottesreiches in der Nähe (vgl. S. 16 f. und dazu Mc. 9, 43; 45; 47; Mtth. 10, 28) [2]). Gleichwohl würden wir der Anschauungsweise Jesu nicht gerecht werden, wenn wir diese Vorstellungen ausser Zusammenhang mit den ihn

1) Auf die Frage des Pharisäers, wo die von ihm vorausgesetzte strenge Aussonderung der Gottlosen behufs des Gerichts über sie stattfinden werde, antwortet er: Wo der Leichnam ist, da sammeln sich die Adler (Geier). Diese sprichwörtliche Redensart ist jedenfalls gegen die stillschweigende Voraussetzung der Pharisäer gerichtet, dass das Gericht nur über die Heiden ergehen werde. Ihr entgegen sagt Jesus, dass das Gericht (die zerfleischenden Adler) zunächst sie selbst (den Leichnam) treffen werde. Bei den Adlern speciell an die römischen Feldzeichen zu denken, ist jedoch in dem ursprünglichen Zusammenhange (Lc. 17, 26—29; 34 f.; 37) nicht begründet und passt nicht zu der Vorstellung der strengen Ausscheidung.

2) An der letzten Stelle ist ebenfalls vorausgesetzt, dass die Apostel zur Zeit des Gerichtes noch leben würden. Auch Mtth. 10, 23 würde zu citiren sein, wenn der Ausspruch nicht ein Zusatz des im Angesichte des jüdischen Krieges auf die baldige Vollendung hinweisenden Matthäus wäre. Dasselbe gilt auch wohl von Mtth. 24, 35, welches die Zuversicht der Christen in dieser Zeit stärken sollte; in den Text des Marcus (13, 31) ist dies Wort wahrscheinlich erst durch den Redactor gekommen.

beherrschenden allgemeinen ethischen Ideen betrachten wollten; vielmehr sind dieselben, wie bereits oben hervorgehoben wurde, der Ausdruck für das Bewusstsein Jesu von der weltüberwindenden Kraft des von ihm vertretenen Princips, dessen nächster Träger die aus Volksgenossen gebildete Gemeinde sein sollte.

Wir beginnen mit den von ihm angegebenen Vorzeichen (Mc. 13, 4 u. 28) der nahen Katastrophe. Diese Vorzeichen werden eintreten, noch ehe das jetzt lebende Geschlecht vergeht, also binnen einem Menschenalter [1]). Da nun Jesus gleichzeitig voraussetzt, dass wenigstens ein Theil seiner Zuhörer die Erscheinung des vollendeten Gottesreiches noch erleben würden (Mc. 9, 1 und die oben angef. Stellen), so hat er sich als Termin derselben etwa die nächsten sechzig Jahre gedacht. Einer genaueren Angabe enthält er sich, da nur der Vater darum wisse (Mc. 13, 31). Als Vorzeichen nun erscheinen Kriege und Kriegsgerüchte (Mc. 13, 7 f.) [2]), Völker und Staaten erheben sich gegen einander, Ort für Ort treten Erdbeben ein und entstehen Hungersnöthe. Alsdann werden die Blutsverwandten einander dem Tode überliefern, der Bruder

1) Das »dies alles« in Mc. 13, 30 bezieht sich auf die Vorzeichen der Parusie wie auf diese selbst und das »bis« auf den Beginn dieses Geschehens.

2) In dem überlieferten Texte bei Marcus und Matthäus folgt nun eine Schilderung des Schicksals der Jünger, welche nicht in den Zusammenhang passt, denn dieser sollte bei Markus nur von den Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems handeln, da die Frage der Jünger in V. 4 nach dem Vorhergehenden nur auf diese geht (es ist zu übersetzen: Wann wird dies sein und welches wird das Zeichen sein, wann dies alles d. h. alle diese Bauten ein Ende nehmen werden), wogegen Matthäus aus der Stelle eine Schilderung der letzten Dinge überhaupt gemacht hat, aus der in den Text des Marcus u. a. V. 9 (die Geburtswehen der neuen Welt) übergegangen ist. Jener Zusammenhang wird aber offenbar durch die paränetisch gefasste Schilderung der Zukunft der Jünger unterbrochen; ausserdem passt die gerichtliche Verfolgung der Jünger nicht in die Zeit der socialen und politischen Auflösung, daher wir sie schon früher behandelt haben.

den Bruder, der Vater den Sohn, die Kinder die Eltern (Mc. 13, 12). Parallele Schilderungen fanden wir schon in der hebräischen Literatur, insbesondere in der späteren [1]). Der Grund, weshalb solche Umwälzungen dem Gerichte vorausgehend gedacht werden, ist ein mehrfacher. Es soll theils die Majestät (kabod) des zum Gerichte kommenden Jahve (Katastrophen in der Natur), theils die Reife des menschlichen Geschlechts für dieses Gericht (die Auflösung der socialen Bande), theils der Beginn des Gerichts selber (die Gottlosen reiben sich unter einander auf) dadurch dargestellt werden. Da nun bei Jesus die Majestät Gottes vor seinen ethischen Eigenschaften zurücktritt, so haben wir bei ihm vorzugsweise an die beiden letzteren Gründe zu denken und zwar so, dass das Gericht als die Folge jener Entartung der Menschen erscheint. Als ferneres Vorzeichen ist die Vollendung der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden anzusehen (Mc. 13, 10, wo sie sich ursprünglich an V. 8 anschloss), denn indem er sagt: Und unter allen Heiden (heidnischen Völkern) muss zuvor das Evangelium verkündigt werden, setzt er voraus, dass die Verkündigung schon früher begonnen.

Diesen Vorzeichen folgt nun die Katastrophe selbst, beginnend in Israel mit der Zerstörung des Tempels. Es erscheint das Scheusal der Verwüstung (oder nach anderer Lesart bei Daniel: des Entsetzens) da, wo es nicht soll d. h. im Tempel, und kein Stein bleibt auf dem andern ungebrochen (Mc. 13, 14 u. 2). Schwerlich hat Jesus dabei bloss an einen Act des göttlichen Zornes über die

---

1) Vergl. besonders die Lehrreden des Buches Henoch. Dadurch wird die Annahme widerlegt, als seien die citirten Stellen, von späteren Christen nach gleichzeitigen Ereignissen concipirt; zudem lassen sich diese Ereignisse auch nicht einmal ohne Zwang nachweisen (vgl. Meyer zu Mtth. 24, 7). — Uebrigens steht Mc. 13, 12 an der unrechten Stelle, weil der Compilator die allgemeine Zwietracht (vgl. Micha 7, 5 f.) auf die Christen übertrug, daher Matthäus, da er eine analoge vor sich hatte (24, 10), sie ausliess.

Israeliten gedacht, sondern die Zerstörung des Nationalheiligthums bedeutet, wenn wir die Aussage Jesu, dass er den Tempel in drei Tagen abbrechen und in drei Tagen einen andern bauen wolle, in Betracht ziehen, zugleich die Auflösung des alten Cultus und den Sieg der neuen ethischen Religion über die cultische. An der Authenticität der Weissagung zu zweifeln, ist weder psychologisch noch kritisch begründet. Denn dass Jesus unter den obwaltenden politischen Verhältnissen, der Erbitterung der Juden gegen die römische Herrschaft und der Uebermacht Roms über das zerspaltene, dem Fanatismus und einer falschen Sicherheit verfallene Israel, diese Zerstörung nicht hätte voraussehen können, wäre man nur dann anzunehmen berechtigt, wenn Gründe vorhanden wären, ihm die prophetische Begabung abzusprechen, für die es doch Analogien in allen grossen Perioden der Geschichte gibt. Doch diese Reflexion auf die geschichtlichen Verhältnisse kann nach der Art des prophetischen Geistes (vgl. oben S. 14 f.) bei ihm nur mitgewirkt, nicht aber die Idee selbst hervorgetrieben haben. Diess konnte nur das Bewusstsein um die Logik der Geschichte, welche mit unerbittlicher Consequenz die Hindernisse einer Neugestaltung der Welt auf Grund eines neuen Princips hinwegräumt. Dass ferner der Text bei Marcus und Matthäus unabhängig sei von den späteren geschichtlichen Thatsachen, ergibt sich aus einer Vergleichung mit Lucas (21, 20—24). Nicht minder sicher ist aber auch, dass Jesus an die Zerstörung des Tempels durch die Römer und nicht an ein Verschwinden des Tempels beim Eintritte des vollendeten Gottesreiches[1]) gedacht hat, denn darauf deutet der Ausdruck »das Scheusal der Verwüstung« und der Satz: »kein Stein wird ungebrochen auf dem andern bleiben«, die sich nur auf gewaltsame Zerstörung durch Feindeshand, wobei Jesus bloss an die Römer gedacht haben kann, beziehen lassen. Am meisten Gewicht hat noch die kritische Ein-

1) So Scholten a. a. O. S. 43.

wendung, dass die Apokalypse, die doch von einem Zuhörer der bezüglichen Reden herrühre, nur eine theilweise Zerstörung des Tempels kenne (11, 1 f.). Allein wenn es auch wahrscheinlich wäre, wofür wir es nicht halten können [1]), dass der Apostel Johannes die Apokalypse verfasst hätte, so wäre doch die Veränderlichkeit der eschatologischen Anschauungen, wie sie das neue Testament zeigt, Beleg genug dafür, dass man sich in dieser Beziehung nicht durch den Buchstaben eines Ausspruches Jesu gebunden fühlte, sondern die prophetischen Erwartungen je nach den Zeitverhältnissen und der religiösen Stimmung manigfach variirte. Mit der Zerstörung des Tempels durch die Römer aber hat Jesus auch die der ganzen Stadt erwartet. Dafür spricht nicht allein sein Wort gelegentlich seines Einzuges in Jerusalem Luc. 19, 41 f. (das folgende ist offenbar ein Zusatz ex eventu), sondern auch das Gleichniss von dem abzuhauenden Feigenbaum im Weinberge, wobei, da der Weinberg Israel und Palästina bezeichnet, nur an Jerusalem gedacht sein kann, und das angedrohte Gericht über die Jerusalemitischen Hierarchen (Mc. 12, 9; Mtth. 23, 35), was ohne eine grosse Katastrophe in Jerusalem ebenso undenkbar ist wie die Zerstörung des Tempels, so dass beide sich kritisch einander stützen. Mit dieser Katastrophe in Judäa ist solche Drangsal verbunden, dass dieselbe ihres Gleichen nicht hat und haben wird, und dass kein Mensch (in Judäa) dabei das Leben fristet, wenn Gott nicht um der Erhaltung der Auserwählten willen die Zeit der Noth (durch die rasch eintretende Parusie) verkürzte (Lc. 23, 28—31; Mc. 13, 14—20). Wir haben dabei jedenfalls an die Plagen zu denken, welche der Krieg durch Verfolgung, Hunger und Seuchen im Gefolge hat. Diese Zeit der Drangsal, welche die Gemüther weich macht, wird von Betrügern benutzt, um als Messiasse und Propheten aufzutreten, Zeichen und

1) Vgl. meine Recension zu Krenkels »der Apostel Johannes« in der protest. Kirchenz. 1871 Nr. 36.

Wunder zu thun, und wo möglich die Auserwählten vom Glauben abtrünnig zu machen (Mc. 13, 21 f.) [1]). Zu dieser Weissagung, welche einen Vorgang an dem Beliar der sybillinischen Bücher und an den Schilderungen der falschen Propheten in der älteren prophetischen Literatur hat, ist Jesus sicherlich durch die natürliche Erwartung geführt worden, dass der jüdische Messianismus und das Wahrsager- und Götzenwesen der damaligen Zeit beim Eintritte der Krisis sich zum Herrscher der Situation zu machen bestrebt sein werde [2]). Dann werden viele abfallen vom Glauben, einander verrathen und hassen, die Ungesetzlichkeit (vgl. Dan. 8, 23) wird überhand nehmen und daher die Liebe der Menschen (Christen) zu Jesus erkalten (Mtth. 24, 10 u. 12).

Nachdem auf diese Weise die Noth ihren Gipfel erreicht hat, die Gottlosigkeit vollkommen an den Tag getreten ist und sich eine Scheidung zwischen den Auserwählten und den Scheinchristen vollzogen hat (vgl. Mtth. 24, 13), tritt unter grossen Naturkatastrophen die Wiederkunft Christi ein [3]). Es entsteht eine Sonnen- und Mondfinsterniss, die (am Himmel befestigten) Sterne (vgl. Jes. 14, 12) fallen vom Himmel auf die Erde, und die Kräfte,

1) Der überlieferte Text des Marcus und Matthäus hat diese Weissagung auch schon zu Anfang der Rede (Mc. 5 f.; Mtth. 4 f.), offenbar als vorläufige Ankündigung und von dem Redactor des Marcus aus Matthäus entlehnt, da sie bei jenem, wo die Frage der Jünger nur auf die Zeit der Zerstörung des Tempels geht, so dass die weiteren Ausführungen über die Parusie nur beiläufig sind, zu Anfang der Rede nicht passt.

2) Ein Einfluss der Geschichte auf die Darstellung ist nur bei Matthäus zu spüren, wo das »siehe, er ist in der Wüste« (24, 26) an die Schilderung der Volksverführer bei Josephus (b. Jud. 2, 13, 4), welche das Volk in die Wüste führen, um sie dort Wunderzeichen ihrer Befreiung sehen zu lassen, erinnert.

3) Dass dieselbe sich unmittelbar daran schliesst, erhellt aus der Zeitangabe bei Marcus »in jenen Tagen« d. h. in jenen Tagen der Noth. Matthäus hat dafür: sogleich nach jenen Tagen (24, 29), welcher verschärfte Ausdruck wohl durch seine Tendenz veranlasst ist, die Christen auf das nahe Heil hinzuweisen.

welche den Himmel (der als ausgespanntes Zelt gedacht ist, vgl. Jes. 40, 22) ausspannen, werden erschüttert (geben nach), so dass derselbe aufgerollt wird (vgl. Jes. 34, 4). Die Vorbilder zu dieser Schilderung (Mc. 13, 24) haben wir bei Joel und Jesaias gefunden. Von den einzelnen Vorgängen soll der erste die Schrecken des kommenden Gerichts symbolisiren, die andern aber bilden die Voraussetzung zu der folgenden Weltumgestaltung. Alsdann erscheint vom Himmel aus der Menschensohn mit der Kraft (Machtvollkommenheit) und Herrlichkeit (Majestät) des Vaters selbst (als dessen Stellvertreter), auf Wolken zur Erde niedersteigend (wie Jahve: Ex. 34, 5; Ps. 104, 3)[1]), umgeben von Engeln und begleitet von den Gerechten des alten Bundes (vgl. Lc. 13, 28 mit 16, 22)[2]), und mit ihm die vollendete Gottesherrschaft (Mc. 13, 26; 8, 38; 9, 1). Blosse Symbolik ist diese Schilderung offenbar nicht, sondern es ist ein realer Vorgang gemeint, der die antike Kosmologie, von welcher Jesus keine Abweichung zeigt, zur Voraussetzung hat. Nach seiner Auferstehung, welche Jesus als Erhebung in den Himmel und Bekleidung mit einer vollkommenen Leiblichkeit gedacht hat (vgl. Idee des Menschen S. 143), werde er, so erwartete Jesus, zur Rechten Gottes sitzen d. h. an dessen königlicher Herrschaft theilnehmen (vgl. Lc. 22, 69), um dereinst zur Errichtung der vollendeten Theokratie wieder auf die Erde

1) Bei Matthäus geht dieser Erscheinung das Zeichen des Menschensohnes voraus, wobei wir an den Lichtglanz zu denken haben, der ihm wie der Erscheinung Jahves als Symbol seiner Majestät (kabod) vorausgeht (vgl. Jes. 60, 2 u. 19; Lc. 9, 29 u. 32; Apg. 22, 6 u. 11).

2) Dass Jesus sich dieselben im Himmel, nicht aber in einem besonderen Theile des Hades denkt, ergibt sich aus Stellen wi Lc. 16, 22 vgl. 23, 43 und dazu »Idee des Menschen« S. 134 f. Sie sind sonach auch schon als auferstanden d. h. mit himmlischer Leiblichkeit umkleidet vorzustellen. Der Vorzug, den dieselben auf diese Weise vor den verstorbenen Christen zu haben scheinen, verschwindet, wenn man erwägt, dass die Parusie und die Auferstehung der Gerechten als nahe bevorstehend gedacht ist.

hinabzukommen. Allerdings aber ist diese Vorstellung zu würdigen nach der ihr zu Grunde liegenden Idee. Nachdem nämlich Jesus die geschichtliche Nothwendigkeit seines gewaltsamen Todes erkannt hatte, was nach den vorhandenen Spuren erst gegen Ende seiner galiläischen Wirksamkeit geschah, konnte er sich das vollendete Gottesreich nur in Verbindung mit seiner Wiedererscheinung vorstellen, denn sofern er in seiner Person die Idee des Menschen und damit den göttlichen Weltzweck vertreten wusste, musste er diese Vollendung auch als durch seine Person vollzogen denken. Der Eintritt der vollendeten Gottesherrschaft wird die Mehrzahl der Menschen überraschen. Wie die Sintfluth und der Feuerregen über Sodom die Menschen ihrem Erwerb und ihrer Lust nachgehend antraf, so wird es auch dann sein (Lc. 17, 26—29).

Es folgt nun der Tag des allgemeinen Gerichts (Mtth. 11, 22; 12, 36), die Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten und die Gründung des vollendeten Gottesstaates mit den Auserwählten. In beider Beziehung bewegt sich der Gesichtskreis Jesu, wie bereits oben dargethan wurde (vergl. auch Luc. 13, 26; 29), vorwiegend in Israel und Palästina. Hier, in der jüdisch-christlichen Gemeinde, welcher einzelne Heiden als Beisassen mit angehören, denkt er sich auch das vollendete Gottesreich constituirt. Das Gericht wird bald mit der Sonderung des Lolches aus dem Weizen bei der Erndte, bald mit dem Auslesen fauler Fische nach einem Fischzuge, bald mit der Ausreutung von Pflanzen verglichen (Mtth. 13, 10, wo die schlechten Grundsätze mit ihren Vertretern identificirt werden, vgl. V. 38; 47 f.; 15, 13; 25, 30; Lc. 12, 46). Der Massstab des richterlichen Urtheils ist lediglich die sittliche Beschaffenheit der Menschen (Mtth. 7, 21 vgl. Mc. 3, 35) und die damit zusammenhängende Empfänglichkeit für das Evangelium (Mtth. 11, 22 ff.), doch mit Unterscheidung der verschiedenen Entwicklungsstufen, welchen die Individuen angehörten (vgl. Mtth. 11, 21—24; 12, 41 f.; Lc. 13, 28), bei den Christen insbe-

sondere auch ihr Bekenntniss zu ihm, ihre Standhaftigkeit und ihre Berufstreue (Mtth. 10, 32 f.; Mc. 8, 35; Lc. 12, 46; Mtth. 25, 30). Zwar erscheint in einem Theile der zuletzt angeführten Stellen als Maszstab die Wiedervergeltung, allein es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass dies nur der Form nach der Fall ist, sofern das Verhalten der Menschen zu Christo als dem Vertreter des ethischen Princips den Maszstab bildet für das Verhalten Gottes und Christi zu ihnen in ihrem richterlichen Urtheil. Die Verworfenen, Lebende und Tode[1]), werden dem unauslöschlichen Feuer der Gehenna übergeben (Mc. 9, 43; 45; 47 und dazu »Idee des Menschen« S. 134 f.). Die Zahl derer, welche der Verwerfung entrinnen, ist verhältnissmässig klein (Matth. 7, 13 f.; Matth. 22, 14), denn so strenge wird die Sonderung sein, dass nahe Verbundene auseinandergerissen werden (Lc. 17, 34 f.). Obgleich das allgemeine Gericht als ein grosser Act zu denken ist, so sind doch verschiedene Phasen dabei zu unterscheiden. Es ergeht zunächst über die lebenden Angehörigen der christlichen Gemeinde in Israel, indem Jesus die Heuchler und Thatlosen, die thätigen Sünder, die Leidensscheuen, die Untreuen in ihrem Berufe, die Unbarmherzigen und Trägen als Verworfene ausscheidet (Mtth. 7, 21; 26 f.; 10, 12 f.; 25, 26 u. 30; Mc. 9, 43; 45; 8, 35; Lc. 12, 46), während die Auserwählten nicht mehr Gegenstand des Gerichtes sind. Dann werden viele Einlass begehren ins Gottesreich und sich ihrer Gemeinschaft mit Jesu während seiner irdischen Wirksamkeit rühmen, aber er wird sie zurückweisen (Lc. 13, 25—28; Mtth. 25, 11 f.). Nun sendet der Menschensohn die Engel aus über die ganze Erde, um die Auserwählten aus allen Welttheilen zu sammeln und herbei (nach Palästina) zu führen (Mc. 13, 27; Lc. 13, 29). Jesus meint damit speciell die

1) Für letzteres findet sich zwar kein directer Beleg, aber es ist doch vorauszusetzen, weil ja auch die Gerechten dem Hades entnommen werden und die Scheidung der Menschheit in zwei grosse Theile auch ein beiderseitiges gemeinsames Schicksal verlangt.

Gläubigen in der jüdischen Diaspora, wie sich theils aus seiner Gesammtanschauung, theils aus dem Zusammenhange, worin der betreffende Text ursprünglich (bei Lucas)[1] steht, theils aus der Analogie der Propheten (Jes. 49, 12; 60, 4; Baruch 4, 37; 5, 5 f.) ergibt. Dann werden die Gerechten des christlichen Zeitalters aus dem Todeszustande im Hades erweckt (Mc. 12, 24—27; Mtth. 16, 18; Lc. 14, 14)[2], und mit ihnen wie mit den noch lebenden Auserwählten, bei denen wir zur Ergänzung der Gedankenreihe eine Verwandlung des Leibes in den Auferstehungsleib anzunehmen haben, und mit den Gerechten des alten Bundes bildet darauf Jesus das vollendete Gottesreich. Es folgt nun das Gericht über die nichtchristlichen lebenden Israeliten, soweit dasselbe noch nicht durch die Zerstörung Jerusalems (vgl. Mtth. 15, 13 f.; 23, 15; Mc. 12, 9) und die vorangegangenen Revolutionen vollzogen ist. Wir haben uns dasselbe vorzugsweise als ein ver-

---

1) Der Context zeigt nämlich keinen Gegensatz zwischen den ungläubigen Juden und gläubigen Heiden, sondern zwischen den Uebelthätern, welche sich des persönlichen Verkehrs mit dem Messias rühmen und den Gerechten des alten Bundes sowie den entfernten Gläubigen. Für diese Auffassung spricht auch die verwandte Stelle in der Apostelg. 2, 39. Matthäus hat den aus seiner zweiten Quelle entlehnten Spruch an die Geschichte von dem Hauptmanne zu Capernaum (8, 11) angefügt. Dass die Vorstellung Jesu nicht particularistisch ist und ihm die Auserwählten nicht principiell Juden sind, bedarf keines Beweises.

2) Dass Jesus nur eine Auferstehung der Gerechten und nicht auch der Ungerechten annimmt, haben wir bereits anderswo (Idee des Menschen S. 133) gezeigt. Es spricht dafür auch der Umstand, dass die Auferstandenen als engelgleich dargestellt werden (Mc. 12, 24), was von den Ungerechten nicht ausgesagt werden konnte. Daraus folgt allerdings, dass die letzteren körperlos der Gehenna übergeben werden, aber diese Vorstellung haben wir ja auch im B. Henoch gefunden. Die Beschränkung des Auferstehungsactes auf die Gerechten des christlichen Zeitalters folgt aus dem, was wir oben über die Auferstehung der Gerechten des alten Bundes bemerkten. Würde derselbe als allgemein gedacht, so wäre unnöthigerweise eine Differenz in der Anschauung Jesu anzunehmen.

werfendes vorzustellen (Mtth. 11, 21 ff.; 12, 41 ff.; Lc. 14, 24)[1]). Zwar werden viele den wiederkehrenden Messias begrüssen mit den Worten: Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn (Mtth. 23, 39), aber es wird ihnen nichts helfen[2]). Endlich ergeht auch das Gericht über die der christlichen Gemeinde nicht einverleibten Heiden[3]). An diesem Punkte zeigt sich zumal der milde, von jüdischer Exclusivität freie Geist Jesu. Von rein ethischem Gesichtspunkte ausgehend, erkennt er die Elemente religiös-sittlichen Lebens, welche sich bei den Heiden fanden, rückhaltslos an: Tyrus, Sidon und Sodom würden sich zur Sinnesänderung geneigter gezeigt haben als Chorazim, Bethsaida und Kapernaum bei den Kraftthaten, welche unter ihnen geschahen, daher sie ein erträglicheres Urtheil empfangen werden als die letzteren (Mtth. 11, 20—24); er weist die zeichensüchtigen Pharisäer an das Zeichen des Jonas (d. h. das Zeichen, welches durch J. gegeben wurde), dass nämlich, gleichwie Jonas die Nineviten bekehrt habe, so werde auch er statt

1) Wir citiren nicht Mtth. 19, 23, weil dieser Ausspruch sich dadurch als unecht erweist, dass er trotz des gleichen Zusammenhanges bei Marcus und Lucas fehlt und sich im Widerspruch mit unten zu erörternden Stellen befindet, die ein besonderes Gericht der Apostel über Israel nicht kennen. Wahrscheinlich ist die Stelle das Product späterer judenchristlicher Anschauung.

2) Dies ist jedenfalls der Sinn des genannten Ausspruches, da nach dem Contexte an eine Lobpreisung seitens Gläubiger nicht gedacht werden kann. Die Lobpreisung ist eine abgedrungene Anerkennung des Messias im Angesichte des Gerichts. Vgl. oben die analoge Stelle im B. Henoch.

3) Die Rede Mtth. 25, 31 ff., obgleich dieselbe sich schon wegen der Wortbedeutung von τὰ ἔθνη nur auf das Gericht über die nichtchristlichen Heiden beziehen kann, deren Empfänglichkeit für das Christenthum nach ihrem Verhalten zu den Jüngern (den Brüdern Jesu: V. 40 vgl. Mc. 3, 33 f.) beurtheilt werden soll, lassen wir ausser Betracht. Sie erweist sich als unecht theils durch die Voraussetzung, dass die Urapostel auch die Heidenmission übernehmen würden, theils durch ihre Breite, und ist wahrscheinlich eine weite Ausführung von Mtth. 10, 42.

ihrer die Heiden bekehren (Matth. 12, 39 vgl. Jon. 3, 5)[1]), und lässt sie durch die Königin von Saba ihrer Verstockheit wegen beim Gerichte verdammt werden (Mtth. 12, 41 f.). Es ist bei diesen Aussagen Jesu von nicht geringer Bedeutung, dass darnach ein Theil der Tyrer, Sidonier und Sodomer (das »erträglichere« Schicksal derselben im Gerichte kann nur quantitativ gefasst werden, sofern nicht alle verurtheilt werden), weil sie unter andern Verhältnissen sich bekehrt haben würden, freigesprochen werden, denn die Vorstellung von verschiedenen Graden der Verdammniss ist nirgendwo indicirt, und dass die bekehrten Niniviten sowie die auf die Weisheit Salomos begierige Königin von Saba als miturtheilende Gerechte (vgl. dazu Dan. 7, 22; Weish. 3, 8; 1 Cor. 6, 2 f.) und daher auch gleich den andern oben genannten als Auferstandene vorgestellt sind. Wie sich in dem ersteren Umstande ein hoher Begriff von der Stellung des Menschen offenbart, so in beiden die eminente Reinheit der Ethik Jesu.

Ueber den Zustand des vollendeten Gottesreiches finden sich bei Jesus nur zerstreute Andeutungen. Es wird principiell aufgefasst als vollkommene Gottesherrschaft, aber zugleich auch als Herrschaft der Christen; denn im Gegensatze zu dem Druck, der gegenwärtig auf ihnen lastet, wird ihnen für die Zukunft der Besitz der Erde und das Königthum verheissen (Mtth. 5, 4; 25, 23; Lc. 12, 32 u. 44)[2]), eine Vorstellung, welche der lebendige Ausdruck für die Zuversicht in den Sieg der neuen Religion ist. Ist diese Herrschaft nun zwar ihrem inneren Wesen nach eine Herrschaft des geistigen Princips, so wäre es

1) Dass dies der Sinn des Jonaszeichens sei (denn die Erklärung Mtth. 12, 40 ist späterer Zusatz, wie 16, 4 zeigt) ergibt sich aus dem Contexte (V. 41 f.). Auch Lucas hat 11, 29 ff. das Jonaszeichen so aufgefasst.

2) Die zuerst genannte Stelle lehnt sich an Ps. 37, 11 an, doch wird der Besitz des h. Landes der universellen Anschauung Jesu gemäss zum Besitz der Erde erweitert.

doch eine einseitig spiritualistische Ausdeutung, welche der Anschauungsweise Jesu, wie wir bereits oben sahen, widerspräche, wenn die vollendete Theokratie bloss als schrankenlose Herrschaft des christlichen Geistes auf der Erde gedacht werden sollte; vielmehr beweist eine Anzahl noch zu betrachtender Aussprüche Jesu, dass er sie zugleich als vollendete Herrschaft über das materielle Dasein aufgefasst hat, denn dass er sich die vollendete Theokratie auf der Erde, nicht aber im Himmel denke, ergibt sich schon aus der Verheissung der Herrschaft über die Erde, nicht minder aber aus gleich zu betrachtenden Stellen, denen analoge Aeusserungen neutestem. Schriftsteller zur Seite stehen. Erst die spätere Zeit, welche in einer einseitig dualistischen, dem echten Hebraismus fremden Weltanschauung befangen war, hat die betreffenden Aeusserungen Jesu auf den Himmel bezogen, gleichzeitig irregeleitet durch den Ausdruck Himmelreich bei Matthäus [1]). Das Wesen des vollendeten Gottesreiches besteht in der vollkommenen Gegenwart Gottes, sofern der neue Zustand ein adäquates Abbild des göttlichen Wesens und Willens ist, so dass Gott für die Mitglieder seines Reiches vollkommen erkennbar ist (Mtth. 5, 8) [2]). Für die letzteren schliesst dies nicht nur ihre religiös-sittliche, sondern auch ihre somatische Vollendung durch die Auferstehung in sich. Ihr Dasein wird characterisirt als Leben im prägnanten Sinne oder als ewiges Leben (Mtth. 7, 14; Mc. 9, 45; 10, 30), als ein engelgleicher Zustand ohne geschlechtlichen

1) Neuerdings hat wiederum Weiss (bibl. Theologie 1868 S. 111 f.) die transcendentale Auffassung zu begründen gesucht, ohne den vorliegenden Aeusserungen Jesu gerecht zu werden.

2) Vgl. zu dem Ausdrucke »Gott schauen« Ex. 24, 10; Num. 12, 8; Jes. 6, 1; Ez. 1, 26, besonders aber Ps. 17, 15, wo der Gedanke im allgemeinen derselbe ist, nur dass das Schauen auf die Gegenwart bezogen und daher nicht absolut zu verstehen ist. Zwar könnte der Ausdruck auch den Sinn haben von: die Gerechtigkeit oder Hülfe Gottes erfahren (vgl. Hi. 19, 27; 33, 26; Ps. 4, 7; 13, 2; 34, 21), allein dies wäre im Zusammenhange der Seligpreisungen matt.

Unterschied (Mc. 12, 25), da 'die Unsterblichkeit neue Zeugungen überflüssig macht (vgl. Lc. 20, 36). Jedoch wird deshalb die materielle Thätigkeit nicht überhaupt ausgeschlossen, denn der Auferstehungsleib muss immerhin als ein, wenn auch feinerer, nicht mehr der Seele als dem niederen Lebensprincip, sondern bloss dem Geiste adäquater Leib gedacht sein (vgl. 1 Cor. 15, 44—46), wie denn ja auch die Engel nicht als reine Geister vorgestellt werden[1]). Es ist daher kein Grund vorhanden, das Essen und Trinken im vollendeten Gottesreiche Mc. 14, 25; Lc. 13, 29 symbolisch auf die zukünftige Festfreude oder Seligkeit zu deuten. Das Uebel ist in diesem Zustande aufgehoben (vgl. Lc. 6, 20 f.). Die Reichsgemeinschaft aber wird nicht als unterschiedslose Einheit vorgestellt, sondern wie Jesus sich als das sichtbare Haupt derselben betrachtet, so lehnt er auch die Annahme eines Rangunterschiedes unter den Reichsgenossen nicht ab (Mc. 10, 40) und scheint den Koryphäen des alten Bundes eine hervorragende Stellung unter denselben zuzuerkennen (Lc. 13, 28, welche Aussage zwar zunächst auf das jüdische Bewusstsein berechnet ist). Mit der Vollendung der Menschheit tritt gleichzeitig auch die Vollendung der Natur ein, denn dass er diese prophetische Idee, welche wir zuerst bei Jesaias fanden, sich angeeignet, geht aus Lc. 16, 17 hervor, wo der Ausdruck: Es ist leichter, dass Himmel und Erde vergehe (vgl. 1 Joh. 2, 17; 1 Cor. 7, 31), den Sinn von: bis dieselben eine neue Gestalt empfangen, nicht aber den einer Vernichtung der gegenwärtigen Schöpfung hat (vgl. Jes. 65, 17; 66, 22; Apok. 21, 1). In diesen Vorstellungen erreicht der Idealismus Jesu seinen Höhepunkt; es ist das Ideal einer ethisch und darum auch natürlich vollendeten, die Weltidee Gottes, wie sie Jesus aufgefasst, vollkommen in sich darstellenden Welt, welches darin zum prophetischen Ausdrucke kommt. Dass dasselbe im einzelnen der concreten Fasslichkeit entbehrt, liegt in der Natur der Sache.

1) Vgl. den Art. Engel in Schenkels Bibellex. II, S. 112 f.

III.

Die Idee des Reiches Gottes in der neutestamentlichen Literatur.

Es würde die Grenzen unserer Untersuchung, welche nächst einer kritischen Darstellung der theokratischen Ideen Jesu hauptsächlich den Nachweis ihres organischen Zusammenhanges mit dem Hebraismus zu liefern bestrebt war, überschreiten, wollten wir die verschiedenen Ausprägungen eingehend verfolgen, welche die theokratische Idee Jesu bei den neutest. Schriftstellern empfangen hat; auch ist das Bedürfniss einer neuen Darstellung auf diesem Gebiete nur in geringem Masze vorhanden. Wir werden uns daher im Folgenden damit begnügen, einzelne Andeutungen über den gemeinsamen Character und die Abweichungen der neutest. Schriftsteller von Jesu und unter sich in Betreff ihrer theokratischen Vorstellungen zu geben.

Die bemerkenswertheste Eigenthümlichkeit, welche ihre Anschauungsweise im Verhältniss zu derjenigen Jesu zeigt, ist die, dass während Jesus die Idee des Reiches Gottes zunächst auf die Gegenwart bezieht, dieselbe bei ihnen ganz auf die Zukunft bezogen wird [1]). Ist für das Bewusstsein Jesu das Reich Gottes mit seiner Person und Wirksamkeit da und ist für ihn das zukünftige Reich lediglich die Vollendung des gegenwärtigen, so wird dagegen nunmehr jene Idee zu einer rein eschatologischen. Der dadurch entstehende Ausfall von Bezeichnungen für das Anrecht der Gläubigen auf das zukünftige Reich wird durch neue Begriffe wie Gerechtigkeit, (ewiges) Leben, neuer Bund, Hoffnung gedeckt. Der Grund dieser Aen-

1) Ausnahmen davon scheinen bei Paulus die Stellen Röm. 14, 17; 1 Cor. 4, 20; Col. 1, 13 zu machen, allein in der letzten ist der Begriff proleptisch gebraucht und in den beiden andern ist von den gegenwärtigen Bedingungen der zukünftigen Erscheinung des Reiches die Rede.

derung ist die Kreuzigung Jesu, welche im schärfsten Gegensatze zu der herrschenden Anschauung von dem Reiche des Messias stand und daher die Vorstellung des gegenwärtigen Messianischen Reiches zurückdrängte. Dadurch verliert die Idee einen grossen Theil ihrer Bedeutung für die Ethik, die Phantasie gewinnt einen überwiegenden Antheil an derselben, wofür die Apokalypse ein beredtes Zeugniss ist, und das religiöse Bewusstsein nimmt vorwiegend seine Richtung auf die Zukunft; doch wird die Ausartung in Phantasmen ohne sittlichen Gehalt dadurch verhütet, dass mit der Vorstellung von der nahen Wiederkunft Christi, welche weit über die gelegentlichen Aeusserungen Jesu hinaus bis ins zweite Jahrhundert hinein die Gemüther beherrscht (vgl. 2 Petr. 3, 3 ff.), um dann durch den Montanismus nochmals mächtig zu werden, auch die des allgemeinen Gerichts festgehalten wird. Die zukünftige Reichsmitgliedschaft der Gläubigen wird dabei vergegenwärtigt durch den Begriff der Erwählung, oder des gegenwärtigen Besitzes des ewigen Lebens, oder des Anrechtes auf das zukünftige Besitzthum, oder auch durch die Zuversicht auf das zukünftige Heil.

Der Gegensatz der Gegenwart und Zukunft, welche letztere mit der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi beginnt, wird ausgedrückt durch Unterscheidung des gegenwärtigen und zukünftigen Weltalters (Aeon), welche Ausdrücke dann auch in die Evangelien übergegangen sind. Das gegenwärtige Weltalter steht, abgesehen von den Christen, unter der Herrschaft der Sünde und des Satans, der bei Johannes über die volksthümliche Vorstellung hinaus zu einem theologischen Begriffe erhoben wird; das zukünftige dagegen, welches noch verborgen ist, bringt das Königreich Gottes, das himmlische Jerusalem oder Heiligthum, die Vereinigung von Himmel und Erde (vgl. Joh. 14, 2 f.), das unbefleckte und ewige Besitzthum (1 Petri 1, 4; Hebr. 9, 15), die ewige Herrlichkeit (1 Petr. 5, 10), die Vollendung (Hebr. 11, 40). Dabei weichen Paulus und der Apokalyptiker von den übrigen insofern

ab, als sie das zukünftige Weltalter wieder in zwei Perioden eintheilen. Von der Periode des Königthums Christi mit den auferstandenen Gläubigen (Gal. 5, 21; Rö. 5, 17), in welcher alle Feinde vernichtet werden (1. Cor. 15, 24 f.), unterscheidet Paulus die Zeit der Alleinherrschaft Gottes (1 Cor. 15, 24 u. 28), welche eingeleitet wird durch die Auferstehung der Ungläubigen und das allgemeine Gericht Christi, dem auch die Christen unterworfen sind (Rö. 14, 10; 2 Cor. 5, 10) und in welcher Christus, die empfangene Herrschaft dem Vater zurückgebend, sich demselben unterordnet, so dass dann Gott allein das alles bestimmende Princip ist. Ebenso folgt bei dem Apokalyptiker dem tausendjährigen Reiche Christi nach dessen Wiederkunft und der Auferstehung der Märtyrer eine neue Epoche, welche durch die allgemeine Auferstehung, das Endgericht, die Vernichtung des Satans und des Todes von der ersten geschieden ist, mit der Erscheinung eines neuen Himmels und einer neuen Erde sowie mit der Herabkunft des neuen Jerusalems beginnt und durch die volle Gegenwart Gottes unter den Menschen characterisirt wird (21, 1 ff.), wobei jedoch auch des Thrones Christi neben demjenigen Gottes Erwähnung geschieht (22, 1). Ein Gegensatz zwischen Paulus und den übrigen Schriftstellern bezüglich des letzten Punktes ist kaum vorhanden; vielmehr beruht die Aussage des Paulus über die ausschliessliche Herrschaft Gottes auf einem strengern Begriffe von der vollendeten Theokratie, welcher, sofern diese die vollkommene Vereinigung Gottes und der Menschen darstellt, die Vorstellung von einem menschlichen Haupte derselben ausschliesst. Eine Auferstehung der Bösen mit nachfolgendem Gerichte über sie durch Christus kennt auch Johannes (5, 27 u. 29; 1 Joh. 4, 17). Der Grund dieser Abweichung von der Anschauung Jesu ist das Bedürfniss, sich das allgemeine Gericht concret vorstellig zu machen; doch verliert dabei die Idee der Auferstehung, welche bei Jesus von dem Zustande des Menschen abhängig ist, ihren ethischen Character. Als Aufenthalt der verstorbenen Chri-

sten denkt sich Paulus, darin abweichend von Jesu, den Himmel (1 Thess. 4, 14; 3, 13; 2 Cor. 5, 8; Phil. 1, 21 ff.). Die Auferstehung beschreibt er als Bekleidung mit einem neuen himmlischen Leibe (2 Cor. 5, 1—10)[1]).

Auch die Vorstellung Jesu von den gegnerischen Messiassen und Propheten erscheint bei den neutest. Schriftstellern in verschiedener Form wieder, bei Paulus als einzelner Widerchrist, welcher viele zum Abfall verführt, dann aber in der Periode der Herrschaft Christi vernichtet wird (2 Thess. 2, 8 ff.), in der Apokalypse theils als falscher Prophet (13, 11 ff.), theils als Rückkehr des, den Gipfel des römischen Heidenthumes darstellenden, Nero (13, 3 u. 12; 17, 8 u. 10), bei Johannes als Erscheinung antichristlicher Irrlehrer, in denen der Geist des einen geweissagten Antichrists wirksam ist (1 Joh. 4, 3; 2, 18 u. 22). Dieser Wechsel in der Vorstellungsweise zeigt, dass es sich dabei lediglich um Personificationen des antichristlichen Princips handelt.

Die Schilderungen des Königreiches Gottes im einzelnen sind bald mehr, bald minder sinnlich gefärbt. An eine bewusste Symbolik ist hier so wenig wie bei Jesus zu denken, vielmehr schliesst sich die Idee mit der Form zu unmittelbarer Einheit zusammen. Es ist das Ideal einer vollkommenen Welt, welches dabei den Verfassern vorschwebt, dargestellt mit den Farben einer am alten Testament genährten Phantasie. Bei der Apokalypse bedarf dies keines Beleges, in ihr lebt ja die alte Prophetie von neuem auf und es wird daher auch Israel in den Mittel-

1) Nicht aber als höhere Wiederherstellung des alten Leibes durch Auferstehung aus dem Grabe. Denn die Deutung des Vergleiches des neuen Leibes mit der aus dem Samenkorn entstehenden Pflanze (1 Cor. 15, 55) auf diese letztere würde einen Wechsel der Vorstellung bei Paulus binnen kurzem voraussetzen, stimmte nicht mit der Annahme der Versetzung der verstorbenen Gläubiger in den Himmel, verletzte den von ihm aufgestellten Begriff des pneumatischen Leibes und presste das gebrauchte Gleichniss unnöthiger Weise.

punkt der eschatologischen Entwicklung gestellt (Apk. 7, 1 ff.; 20, 9; 21, 2), aber auch die übrigen Verfasser huldigen nicht dem Spiritualismus. Auch Paulus schildert ja die Parusie mit lebendigen Farben, und bedient sich der Vorstellung vom himmlischen Jerusalem nicht minder wie der Hebräerbrief (Gal. 4, 26; Phil. 3, 20; Hebr. 11, 10; 12, 12; 13, 14) wie er denn ja auch das Vorrecht Israels vor den Heiden nicht verleugnet (Rö. 3, 2; 11, 16 ff.; 15, 8; Eph. 2, 22); der letztere schildert den neuen Bund ganz als Gegenbild des alten; aber auch Johannes kennt einen Vorrang Israels und theilt mit den Uebrigen alle wesentlichen Momente ihrer Eschatologie[1]). Gleichwohl verleugnen sie alle den ethischen Geist des Christenthums nicht in der Weise wie die Ebioiten des zweiten Jahrhunderts, Kerinth, Papias und Irenäus, denn auch die Apokalypse ist nicht judaistisch im Sinne der schroffen Gegner des Paulus, und ihre Schilderung des zukünftigen Gottesstaates enthält neben stark sinnlichen Elementen doch auch Züge idealer Art (vgl. u. a. 21, 3—8; 27).

Haben die theokratischen Vorstellungen der neutest. Schriftsteller zwar einen gemeinsamen Typus, theils in Folge ihrer Abhängigkeit vom Hebraismus, theils in Folge ihres Zusammenhanges mit der Verkündigung Jesu, so zeigen sie doch daneben auch bemerkenswerthe Abweichungen und liefern insofern einen neuen Beleg dafür, wie wenig hier mit dem Maszstabe der Lehre oder des Dogmas gemessen werden darf.

IV.

Die Idee des Reiches Gottes in der Entwicklung des Christenthums.

Schon im zweiten Jahrhundert erfahren die theokratischen Anschauungen Umwandlungen, wodurch dieselben

1) Vgl. meine Schrift über das Evangelium Joh. S. 48.

immer mehr ihren ursprünglichen Character und damit zugleich einen nicht geringen Theil ihrer sittlichen Wirkung verlieren. Nicht bloss dass die Vorstellungen vom Gerichte und der Vollendung des Reiches Gottes in Folge der vergeblichen Erwartung der Wiederkunft Christi zu erblassen begannen, wie schon der zweite Brief des Petrus zeigt, um dann durch den Montanismus erneuert zu werden und darauf wiederum unter dem Einflusse der alexandrinischen Theologie zu ermatten; sondern, was von noch grösserer Bedeutung ist: die schon in der apostolischen Zeit eingetretene Umprägung der Idee des göttlichen Reiches zu einem rein eschatologischen Begriffe wird fixirt und bewirkt, dass sie allmählig in den Hintergrund tritt. An ihre Stelle treten aber nicht wie bei den neutest. Schriftstellern zum Ersatz ethische Begriffe, sondern es ist der Begriff der Kirche, diese als mittlerische Institution statt als das Reich Gottes realisirende Association der Gläubigen gedacht, und eine Reihe bereits sehr mechanisch aufgefasster und in Abhängigkeit von kirchlichen Institutionen gesetzter soteriologischer Begriffe, welche die Lücke ausfüllen. Zwar erneuert in der Folge Augustin die Idee des Gottesreiches durch seine Schrift de civitate dei, der er mit universellem Geiste nicht allein das wahre vorchristliche Israel, sondern auch das edelste Heidenthum einverleibt, aber auch ihm ist doch die rechtgläubige Kirche für die Gegenwart das ausschliessliche Organ dieses Staates, den er in dualistischer Weise von der civitas terrena trennt. Dass diese Vereinerleiung der Kirche mit der Reichsidee Jesu ein grober Irrthum ist, bedarf keines näheren Beweises. Von dieser unterscheidet sie sich durch ihren vorwiegend cultischen statt ethischen Character, durch die Identificirung der Idee mit der Wirklichkeit, durch ihre einseitige Auffassung als Institut und durch den dualistischen Gegensatz zu der Welt. Gleichwohl hat die Kirche im Laufe ihrer Entwicklung, getrieben durch ihre universelle Tendenz, einen politischen Character angenommen; ja, indem sie die Idee des Gottesstaates

judaistisch fasste oder nach dem Vorbilde der römischen Weltmonarchie ausbildete, ist sie aus dem Spiritualismus in einen sinnlichen Realismus umgeschlagen oder hat auch zwischen beiden Extremen hin und her geschwankt. Aus dem Nachfolger des Petrus auf dem römischen Stuhle wird seit Innocenz III. der Statthalter Christi, der den Anspruch erhebt, die göttliche Weltregierung in sich zu verkörpern; aber auch jene spiritualistische Tendenz lebt in ihr fort und treibt entgegengesetzte Erscheinungen hervor. So pflanzte sich die urchristliche Idee nur der Form nach in der Kirche fort, wogegen ihr lebendiger Inhalt, der Gedanke einer universellen Gemeinschaft der Menschen auf Grund religiös-ethischer Humanität, sich nur im Gegegensatze zur Kirche sporadisch fortentwickelte.

Die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts ist nicht dazu gelangt, den grossen Gedanken Jesu in seiner Reinheit wieder herzustellen, obgleich Ansätze dazu vorhanden waren. Indem sie die Kirche ihrem idealen Wesen nach als die Gemeinschaft derer auffasste, welche Christo wahrhaft glauben und gehorchen, und mit dieser wahren Kirche das Reich Gottes identificirte (Luther und Melanchthon), kommt sie allerdings jenem Gedanken nahe; aber sie vermag denselben weder in organischen Zusammenhang mit der empirischen Kirche zu setzen, da sie, statt diese letztere als die zeitliche Erscheinung der Idee der Kirche zu fassen, vielmehr die ideale und empirische Kirche äusserlich neben einander stellt, noch gibt sie beiden so vorwiegend die Richtung auf das ethische Leben, wie dies die Anschauung Jesu erfordert. Ist es ja doch nur die Mittheilung der religiösen Wahrheit und die Heiligung des privaten Lebens, welche nach reformatorischer Anschauung unter den Begriff der Kirche fällt; dagegen gehören auch ihr das öffentliche Leben im Staate und der bürgerlichen Gesellschaft zum Bereiche des Weltlichen, das sie zwar nicht im Sinne des mittelalterlichen Katholicismus für unheilig hält, aber doch sehr bestimmt von dem Religiösen oder Geistlichen unterscheidet. Freilich

wird diese Scheidung praktisch dadurch weniger fühlbar, dass der protestantische Geist, namentlich auf dem Gebiete des reformirten Christenthums, auch auf das bürgerliche und politische Leben einen bedeutenden Einfluss ausübt, die Kirche sich an den Staat anlehnt, und der letztere, indem er die grossen culturgeschichtlichen Ideen des evangelischen Christenthums in sich aufnimmt, sich erst seiner sittlichen Aufgabe bewusst wird; aber es hat dies doch im Grossen und Ganzen für die Kirche selbst die Folge, dass sich ihr eigner Gesichtskreis mehr und mehr verengert, ihre Thätigkeit auf Cultus und Lehre beschränkt wird, die grossen sittlichen Aufgaben der Zeit keine Pflege mehr in ihrem Schosse finden und ganze Gebiete der menschlichen Geistesthätigkeit das Bewusstsein um ihren Zusammenhang mit der Religion verlieren. Der Pietismus vermag trotz seines Drängens auf praktisches Christenthums hieran nichts zu ändern, da er ganz unter dem Banne des Gegensatzes vom Weltlichen und Geistlichen steht, einen beschaulichen Quietismus befördert, und bei seiner vorwiegenden Reflexion auf die Sünde das freudige Bewusstsein um den Besitz grosser schöpferischer Ideen verliert. So wird die Kirche mehr und mehr ausserhalb der grossen Bewegung der Cultur gestellt, sie büsst das Bewusstsein um ihre weltgeschichtliche Stellung ein, ja sie wird theilweise zur Mumie. Der Humanismus des achtzehnten Jahrhunderts hat dies Verhältniss nicht erst geschaffen, sondern bloss zum Bewusstsein gebracht.

Es konnte daher wohl in neuerer Zeit die Frage aufgeworfen werden, ob nicht vielmehr der moderne Staat, sofern er die grossen Culturideen des Christenthums, die Idee der sittlichen Weltordnung und der providentiellen Bestimmung der Völker, der sittlichen Freiheit und Gleichberechtigung der Individuen zum Zwecke der ungehinderten Entfaltung geistiger Kräfte, der gemeinsamen Arbeit an den grossen Aufgaben der Menschheit, zu verwirklichen strebt, nicht der wahre Vertreter der Idee Jesu vom Rei-

che Gottes sei und daher die Kirche dem Tode geweiht sei; denn der Gegensatz, in welchen Jesus das Reich Gottes zu der Welt und zu dem Staate setzt, ist, wie wir früher sahen (Idee des Menschen S. 184 ff.), lediglich die Folge der Kluft zwischen dem ethischen Ideal Jesu und den Zuständen der alten Welt, und daher bloss geschichtlicher Natur. Allein es ist hinwiederum nicht zu verkennen, dass auch der moderne Staat jenes Ziel doch nur in einseitiger Weise, nämlich auf dem Gebiete der Rechtsordnungen erstrebt, dass dagegen die rein ethische Thätigkeit ausserhalb seiner Sphäre liegt, und dass er als Einzelstaat particularer Natur ist. Nach dieser Seite hat also der moderne Staat seine Ergänzung an der Kirche, soweit dieselbe nicht ihrer ethischen Aufgabe untreu geworden ist, und an dem socialen Leben im weitesten Umfange, soweit es von ethisch-religiösen Ideen getragen ist. Die Idee des göttlichen Reiches im Sinne Jesu findet also seit der Reformation ihre Verwirklichung vielmehr auf verschiedenen Lebensgebieten, welche ehedem wesentlich in der kirchlichen Gemeinschaft ihren Ausgangs- und Mittelpunkt hatten. Wo diese Gebiete, welche gegenwärtig durch die Schranken der Nationalität und der Institution und durch differente Tendenzen geschieden sind, dereinst ihren einigenden Mittelpunkt finden, ob in einem neuen internationalen Staatswesen oder in einem universellen Vereinswesen oder in der regenerirten Kirche oder auch in einem organischen Verbande aller drei, ist schwer vorauszusehen. Aber sicher ist, dass das Ideal eines universellen religiös-sittlichen Gemeinwesens, eines Gottesstaates im Geiste Jesu, auch gegenwärtig keine todte, bloss der Geschichte angehörige Vorstellung ist, sondern das grosse Ziel bildet, an dem die moderne Menschheit bewusst und unbewusst arbeitet.